NOCTUA

La tradizione filosofica dall'antico al moderno
History of Philosophy from the Ancient to the Modern Age

Firenze-Parma-Torino, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

Anno XII, n. 4, 2025

Luciano Abbaterusso | *L'ultimo libro del* Sapientiale*, testimone di un'opera in fieri*

Federica Ventola | *Tracing the Dynamics of Errors. Albert the Great and the Presocratics on the Void*

Giovanni Lasorella | *From Regional Approach to Transnational Perspective: Philological Insights into John Picard's* Quaestiones

Marialucrezia Leone | *Sul concetto di prudenza in Francisco Suárez*

ISSN 2284-1180

Noctua
La tradizione filosofica dall'antico al moderno
History of Philosophy from the Ancient to the Modern Age

Anno XII, n. 4, 2025

Firenze, Parma, Torino

E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

ISSN 2284-1180

This volume is open access under a CC BY license (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/). This license allows re-users to distribute, remix, adapt, and build upon the material in any medium or format, so long as attribution is given to the creator. The license allows for commercial use.

Questo volume è a libero accesso secondo la licenza CC BY (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/). Questa licenza permette di distribuire, modificare, adattare e creare opere derivate dall'originale, anche a scopi commerciali, a condizione che venga riconosciuta una menzione di paternità adeguata.

Peer Review

Ogni contributo pubblicato su *Noctua* è sottoposto a revisione paritaria. La valutazione dei manoscritti ricevuti si compone di due passaggi principali: (1) revisione interna da parte dei membri della redazione; (2) invio dei manoscritti che superano la revisione interna a revisori esterni. Nei confronti dei revisori esterni la rivista adotta un meccanismo di revisione "double-blind", secondo il quale l'autore non conosce l'identità del revisore e viceversa.

Every essay published by *Noctua* is peer-reviewed. The evaluation of manuscripts consists of two main stages: (1) internal review by the editors; (2) review of manuscripts by external experts. With regard to external reviewers, the journal uses a double-blind review process, where the identity of the reviewers is not known to the authors and vice versa.

NOCTUA

Direttore

Stefano Caroti (Museo Galileo, Firenze)

Co-direttore

Andrea Strazzoni (Università degli Studi di Torino)

Redazione

Sara Bonechi (Museo Galileo, Firenze)
Stefano Caroti (Museo Galileo, Firenze)
Simone Fellina (Università degli Studi di Parma)
Erika Gisler (Städtische Töchterhandelsschule Luzern)
Ludovica Marinucci (Università degli Studi di Salerno – Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma)
Marco Storni (Université libre de Bruxelles)
Andrea Strazzoni (Università degli Studi di Torino)

Comitato scientifico

Vlad Alexandrescu (Universitatea din București)
Fabrizio Amerini (Università degli Studi di Parma)
Maria Rosa Antognazza (King's College London, 1964-2023)
Delphine Antoine-Mahut (École normale supérieure de Lyon)
Giulia Belgioioso (Università del Salento, Lecce)
Carlo Borghero (Università degli Studi di Roma «La Sapienza» - Accademia delle Scienze di Torino)
Antonella Del Prete (Università degli Studi di Torino)
Eva Del Soldato (University of Pennsylvania, Philadelphia)
Marco Forlivesi (Università degli Studi «Gabriele D'Annunzio», Chieti-Pescara)
James Hankins (Harvard University, Cambridge MA)
Alain de Libera (Collège de France, Paris)
Martin Mulsow (Forschungszentrum Gotha der Universität Erfurt)
Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale, Vercelli)
Vittoria Perrone Compagni (Università degli Studi di Firenze)
Pasquale Porro (Università degli Studi di Milano)
Fiorella Retucci (Universität zu Köln - Università del Salento, Lecce)
Aurélien Robert (Centre national de la recherche scientifique, Paris)
Sophie Roux (École normale supérieure, Paris)
Han van Ruler (Erasmus Universiteit Rotterdam)
Tad M. Schmaltz (University of Michigan, Ann Arbor)
Loris Sturlese (Università del Salento, Lecce)

NOCTUA
La tradizione filosofica dall'antico al moderno
History of Philosophy from the Ancient to the Modern Age

Firenze-Parma-Torino, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

Anno XII, n. 4, 2025

Studi

Luciano Abbaterusso | *L'ultimo libro del* Sapientiale*, testimone di un'opera in fieri* 640

Federica Ventola | *Tracing the Dynamics of Errors. Albert the Great and the Presocratics on the Void* 680

Giovanni Lasorella | *From Regional Approach to Transnational Perspective: Philological Insights into John Picard's* Quaestiones 704

Marialucrezia Leone | *Sul concetto di prudenza in Francisco Suárez* 748

Indice dei manoscritti 777

Indice dei nomi 778

ISSN 2284-1180

STUDI

L'ultimo libro del *Sapientiale*, testimone di un'opera *in fieri*

Luciano Abbaterusso

Abstract: This paper analyzes the concluding book of Thomas of York's *Sapientiale*, within the framework of the ongoing critical edition project. The complex relationships between manuscripts F, R, and V reveal an *in fieri* editorial situation and constant authorial revision. Drawing on textual and paratextual evidence, the study confirms the *stemma* proposed by Fiorella Retucci and Antonio Punzi and offers an integrative interpretation of the work. The paper shows that the editorial shifts reflect a deep doctrinal reconsideration of the project, grounded in the maturation of the distinction between *ens in generali* and *ens in speciali*. This distinction is key to the inclusion and ordering of the final arguments, such as cosmology, celestial intelligences, and the soul. Finally, on the basis of the structure of manuscript V, the study supports the hypothesis that the correct numbering of the concluding book was originally the sixth rather than the seventh.

Keywords: Thomas of York; *Sapientiale*; critical edition; *ens in generali*; book VI vs. book VII; reconstruction of original book order.

English title: *The Last Book of the* Sapientiale*, Witness to a Work in Progress*

Introduzione

Il progetto di edizione del *Sapientiale* di Tommaso di York ha portato alla pubblicazione nel 2020 e nel 2023 di due volumi dell'opera: *Sapientiale* III, 1-20 (ed. A. Punzi con presentazione della collana a cura di F. Retucci)[1] e *Sapientiale* I, 1-18 (ed. F. Retucci)[2]. Gli studi effettuati sulle parti dell'opera finora editate illustrano una situazione redazionale particolarmente complessa. L'opera è trasmessa da soli tre manoscritti, conservati rispettivamente a Firenze (Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. A, VI, 437 [=F]), e presso la Biblioteca Apostolica Vaticana (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 6771 [=R]; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 4301 [=V]), i quali presentano notevoli differenze relativamente alla disposizione degli elementi testuali. Numerose indicazioni marginali rendono il lavoro editoriale ulteriormente complesso. Proprio questa situazione ha reso indispensabili nuovi studi sull'intera tradizione manoscritta propedeutici alla costituzione del

1 Thomas Eboracensis 2020.

2 Thomas Eboracensis 2023.

Noctua, anno XII, n. 4, 2025, ISSN 2284-1180
DOI: 10.14640/NoctuaXII19 – CC BY

testo critico: nonostante i tentativi del Pontifical Institute of Medieval Studies di Toronto di avviare alcuni lavori di edizione tra il 1950 e il 1992[3], era tangibile «nelle accurate introduzioni a corredo del testo critico, tutta l'insicurezza degli editori nel trattare un'opera assai complessa quale il *Sapientiale*, e nel ricostruire gli evidenti problemi di composizione e trasmissione del testo»[4]. Differenti sono stati, di conseguenza, i tentativi di ricostruire i rapporti tra i tre manoscritti, ma con risultati insoddisfacenti[5].

L'analisi attenta e puntuale della tradizione manoscritta ha portato a risultati rilevanti negli ultimi anni, nei quali, come detto, due volumi dell'opera sono stati pubblicati da Sismel - Edizioni del Galluzzo per il *Corpus Philosophorum Medii Aevi*.

Il presente contributo si pone in continuità con i lavori avviati negli ultimi anni, e vuole offrire ulteriori elementi alla luce dei quali rileggere l'opera. A tal fine, in particolare, si è rivelato essenziale lo studio della tradizione manoscritta e dei movimenti redazionali dell'ultimo libro dell'opera, la cui edizione critica è in preparazione. Ne deriva una rilettura dei movimenti redazionali del *Sapientiale* che non si limita al mero dato filologico, ma tenta di fornire una giustificazione teorica tenendo in considerazione anche i contenuti dottrinali: derivati dalla volontà di Tommaso, gli spostamenti interni di capitoli e il cambio d'ordine dei libri rispondono, infatti, a un riassestamento generale del quadro teorico dell'opera.

A tale scopo una prima parte di questo contributo sarà dedicata all'analisi della tradizione manoscritta sulla base degli studi finora effettuati, nel tentativo di incrociare il dato filologico e quello contenutistico al fine di motivare gli evidenti movimenti redazionali. Nella seconda parte si presenterà un'analisi del libro conclusivo del *Sapientiale* in duplice prospettiva: da una parte si presenteranno alcuni esempi testuali e paratestuali che confermano come verosimile lo *stemma* e la situazione redazionale finora ricostruita dalla letteratura critica, dall'altra si mostrerà come la chiave di lettura di alcuni movimenti redazionali dell'intera opera sia da rinvenirsi proprio nel libro conclusivo, in particola-

3 Per una visione d'insieme sul lavoro svolto a Toronto si rimanda a Retucci 2010, 156-159.
4 Retucci 2020, VII-VIII.
5 *Ivi*, VIII-X.

ricevuto: 06/06/2025 – accettato: 23/09/2025 – pubblicato: 31/12/2025

re nella distinzione maturata da Tommaso tra *ens in generali* ed *ens in speciali*. Un'ultima parte sarà invece dedicata a un problema di carattere filologico, ossia alla numerazione da attribuire al libro conclusivo del *Sapientiale* che, come si vedrà, non è cosa di poco conto proprio a causa del cambiamento del progetto e della natura incompleta dell'opera.

Obiettivo di questo contributo è quello di dimostrare come il riassestamento redazionale del *Sapientiale* trovi una sua ragion d'essere anche in una riconsiderazione *in itinere* del progetto complessivo dell'opera a livello dottrinale da parte dell'autore stesso.

1. La situazione redazionale

Il libro primo, sebbene contenga certamente alcuni indizi del costante lavoro con cui Tommaso ha modificato l'opera, presenta «un testo abbastanza stabile in tutta la tradizione manoscritta»[6], tanto che «non è possibile individuare con precisione le fasi successive di pianificazione, redazione iniziale, revisione intermedia e revisione finale riscontrate e ben documentabili nel libro terzo»[7].

Il libro terzo è invece rivelatorio del lavoro di continua revisione di Tommaso di York sul *Sapientiale*, lavoro che è continuato anche dopo la diffusione dell'opera. Ne sono testimoni i movimenti interni dei libri, il cui ordine cambia dai manoscritti F e R al manoscritto V.

L'opera, come trasmessa dai manoscritti F e R, risulta composta da sette libri. I primi due sono dedicati rispettivamente a Dio (libro primo)[8], alla creazione e ai principi primi (libro secondo)[9]. Nei medesimi manoscritti seguono il

6 Retucci 2023, XIV.

7 *Ibidem*.

8 «Sapientialis huius prima pars est de creatore benedicto, que una cum quibusdam *preambulis* (: *om.* F) ad totius operis elucidationem in uno comprehenditur libro continente capitula 45, que sunt hec» (F, f. IIra; R, f. 8ra).

9 «Sapientialis huius secunda pars est de ente secundum quod ens et divisionibus eius necnon de principiis entium que et qualia et quomodo exeant a principio primo, et comprehenditur in libris quinque, quorum primus est de creatione et primis creatis, idest principiis, tam secundum speculationem phisicam quam methaphisicam, et de primo composito ex eis et convertibilibus eius habens capitula 34, que sunt hec» (F, f. IIvb; R, f. 8vb).

libro terzo, che tratta di sostanza, accidente e della categoria della quantità[10], e il libro quarto, dedicato al numero, sebbene quest'ultimo risulti incompleto[11]. Vengono poi il libro quinto, che affronta le divisioni dell'ente estese a Dio e alle creature[12], e il libro sesto, che considera le divisioni dell'ente applicabili alle sole creature[13]. Infine, il libro settimo, in F e R, tratta delle intelligenze celesti e dell'anima[14], argomento su cui ci si soffermerà più avanti nel presente studio.

Nel manoscritto V, pur restando invariato l'ordine dei primi due libri, si osservano rilevanti variazioni a partire dal terzo. Alcune annotazioni di mano posteriore, presenti nei margini del manoscritto F, segnalano spostamenti che vengono effettivamente recepiti e attuati nel ms. V. In questa nuova disposizione, il libro quinto di F e R, dedicato alle divisioni dell'ente, viene anticipato e assume in V la posizione di libro terzo; i precedenti libri terzo e quarto, invece, vengono accorpati in un unico libro quarto. Di conseguenza, il libro sesto di F e R diventa il libro quinto di V. Fa eccezione il libro finale del *Sapientiale*, che in F e R è numerato come settimo: in V viene collocato dopo il quinto libro, ma – contrariamente a quanto ci si potrebbe attendere – non viene rinumerato come sesto. Detto altrimenti: il libro in questione rimane numerato come settimo in F, conserva la numerazione originaria anche in R, mentre in V, pur spostato, non riceve alcuna numerazione esplicita.

La situazione appena descritta potrebbe far pensare all'assenza di un sesto libro – forse mai scritto, o andato perduto. L'assetto di V, con un libro quinto

10 «Sapientialis huius secunde partis liber secundus est de divisione entis in substantiam et accidens quantum ad generalem dividentium *prosecutionem* (: prostitutionem R) et in parte quantum ad particularem vel specialem subdividentium pertractationem habens capitula 32, que sunt hec» (F, f. IIIrb; R, f. 10va).

11 «Secunde partis huius Sapientialis liber quartus est de numero et tempore, motu et loco, necnon et de *qualitate* (: quantitate F) et relatione et ceteris sex predicamentis et continet capitula, *que sunt hec* (: *om.* F)» (F, f. IVra; R, f. 11ra).

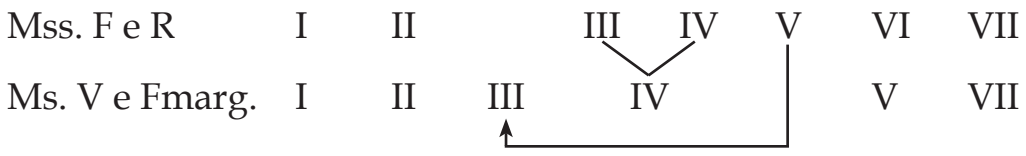
12 «Secunde partis Sapientialis huius liber quintus est de divisionibus entis, quorum unum extremum cadere potest directe vel indirecte in ipso creatore, et continet capitula 35, que sunt hec» (F, f. IVrb; R, f. 11rb).

13 «Secunde partis Sapientialis huius liber sextus est de divisionibus entis, quorum extremum utrumque proprie cadit in creaturis continens *capitula* (: 30 *add.* F), que sunt hec» (F, f. IVvb; R, f. 11vb).

14 «Sapientialis huius pars tertia est de partibus entis in speciali habens libros * (: *spat. vac.* R; duo *add.* F), quorum primum est de ente creato perfectissimo videlicet mundo necnon de parte rationalis creature, que est intelligentia, et continet capitula * (: *spat. vac.* R; 23 *add.* F), que sunt hec» (F, f. Vva; R, f. 12va).

seguito da un testo non numerato, suggerisce, tuttavia, una possibilità diversa, finora poco considerata dalla critica: che l'opera sia stata concepita come composta da sei libri, e che il testo che F e R designano come settimo sia in realtà il sesto, correttamente collocato dopo il quinto, secondo le indicazioni marginali di F poi effettivamente applicate in V.

Molti di questi spostamenti trovano una giustificazione a livello contenutistico e sembrano rispondere a un disegno strutturale già previsto da Tommaso nelle prime fasi compositive. Il prologo al libro terzo, infatti – come ha evidenziato Punzi – prevede nei manoscritti F e R una discussione sulle divisioni dell'ente da anteporre a quella sulle categorie di sostanza e accidente. Tuttavia, in F e R, questa intenzione rimane inattuata: al prologo segue direttamente la trattazione su sostanza e accidente. Il manoscritto V, anticipando il contenuto di quello che in F e R è il libro quinto e collocandolo al terzo posto, sembra dunque realizzare il progetto dell'autore: dare avvio alla parte sistematica del *Sapientiale* a partire dalle distinzioni fondamentali dell'essere, e non dai predicamenti[15]. Il prologo del terzo libro e, più in generale, lo studio dei movimenti dei libri nel *Sapientiale* rende dunque evidente la presenza di un duplice ordine: da una parte l'ordine progettuale, ossia il progetto che Tommaso aveva in mente e che risulta essere ben chiaro sin dall'inizio, dall'altra l'ordine compositivo, ossia il modo in cui invece l'opera è stata effettivamente composta: sebbene molte opere rispondano inevitabilmente a questo duplice ordine, la tradizione manoscritta del *Sapientiale* lo rende evidente. I manoscritti R e F*a.c.*, infatti, presentano un progetto chiaro che non è però eseguito da Tommaso nell'ordine previsto: quest'ultimo è invece restituito da F*marg.* e V.



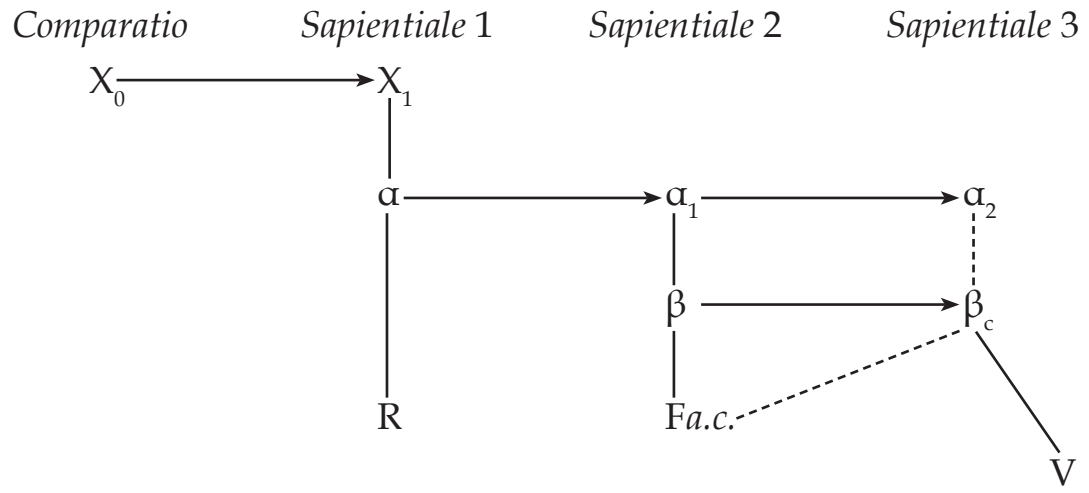
I movimenti redazionali descritti, considerati insieme agli errori meccanici comuni a tutta la tradizione manoscritta, da un lato, con correzioni in F di seconda mano, e agli errori congiuntivi di F e V, dall'altro, si lasciano ben spiegare da quella che Fiorella Retucci ha descritto come «un'ipotesi di lavoro economica» e che propone di spiegare il *Sapientiale* come opera caratterizzata tanto da ele-

15 Punzi 2020, XX-XXII.

menti dovuti ad una «fluidità orizzontale» del testo, quanto da elementi propri di una trasmissione verticale[16]. Le evidenti difficoltà nella costituzione di uno *stemma* unico per l'intera opera nei lavori avviati presso il Pontifical Institute of Medieval Studies di Toronto risiedono proprio nel tentativo di spiegare i rapporti tra i manoscritti basandosi esclusivamente su una trasmissione verticale del testo, e dunque sui soli errori meccanici: l'ipotesi avanzata da Retucci prevede non solo la considerazione degli errori meccanici, ma anche lo studio degli interventi redazionali eseguiti dall'autore sul testo originario in momenti successivi.

Secondo quanto ricostruito da Retucci, l'originale di Tommaso era verosimilmente un testo complesso, ricco di annotazioni, integrazioni e spostamenti del testo. Ad un certo punto della stesura, esigenze di ordine, di chiarezza e di spazio di scrittura avrebbero indotto Tommaso a commissionare una copia dell'originale, l'antigrafo α, su cui continuare a lavorare. In quell'antigrafo sarebbero intervenuti i primi errori comuni a tutta la tradizione manoscritta. I tre manoscritti sarebbero inoltre testimoni di tre diversi stadi della tradizione: il manoscritto R, testimone di una redazione quantomeno vicina all'originale, seppur già rivisitata e ordinata. Da un ulteriore aggiornamento della copia di lavoro di Tommaso (α_1), sarebbe poi derivato un ulteriore antigrafo β – a cui sono ascrivibili gli errori comuni ai manoscritti F e V. In particolare, da β deriva il manoscritto F *ante correctionem*. Le correzioni e le note marginali di F sono invece dovute a un confronto di β con una versione aggiornata di α_1, α_2: ciò ha portato una versione corretta di β, denominata β_c, da cui derivano sia le correzioni e le annotazioni di F di mano posteriore, sia il manoscritto V[17]. Riassumendo, dunque, il manoscritto R è testimone di una prima fase redazionale, F di una fase intermedia e V di una fase finale.

16 Retucci 2023, XX.
17 Retucci 2020, XXXIII-XXXIV.



Secondo gli editori dei precedenti volumi, tutti i cambiamenti redazionali sarebbero giustificabili, come visto sopra, in base ad una non sovrapponibilità di piano strutturale e piano esecutivo. Questa non sovrapponibilità è stata spiegata e documentata finora sulla base del mero dato filologico. Per la spiegazione dei movimenti interni dei capitoli nel libro conclusivo del *Sapientiale* tuttavia tale spiegazione risulta insufficiente. Come cercherò di spiegare a breve, il riassestamento complessivo dell'ultimo libro è giustificabile solo tenendo conto sia del piano filologico che di quello contenutistico.

2. Il libro conclusivo del *Sapientiale*

Il libro con cui il *Sapientiale* si conclude è ancora inedito e un'edizione critica dell'opera, a mia cura, è in corso di preparazione in questi anni in continuità con i lavori di Fiorella Retucci e Antonio Punzi. La critica lo attende come settimo libro in conformità alla struttura trasmessa dai manoscritti R e F, e dunque anche dalle loro *tabulae contentorum*, che restituiscono una struttura del *Sapientiale* in sette libri, sempre in maniera coerente con i movimenti redazionali sopra descritti.

La numerazione del libro conclusivo come libro settimo, tuttavia, non è cosa di poco conto. Lo studio di questa parte dell'opera – qualunque sia la sua numerazione, la questione sarà affrontata in un paragrafo dedicato, più in basso – nella tradizione manoscritta consente di confermare la situazione appena esposta tramite la presenza di elementi testuali e paratestuali rilevanti di duplice natura: ci sono infatti passaggi testuali la cui presenza nella tradizione manoscritta non è omogenea e spostamenti interni dei capitoli. L'analisi di questi elementi

non solo conferma lo *stemma codicum*, ma permette di integrare il modello precedentemente esposto.

2.1 Prove testuali di una tradizione aperta

Alcuni luoghi testuali, come accennato, forniscono elementi che non solo avvalorano lo stemma già elaborato, ma mostrano anche in controluce l'evoluzione interna del testo, con interventi, correzioni e riorganizzazioni che si lasciano leggere come tracce di un progetto in trasformazione. Gli esempi che si presentano più in basso non sono infatti presenti in modo omogeneo nella tradizione manoscritta, e al tempo stesso questa variabilità non è spiegabile solo sulla base di errori dei copisti. Al contrario, essa sembra restituire il lavoro vivo dell'autore con le sue fonti e sui suoi materiali.

Il primo esempio è tratto dal capitolo 1 del libro settimo. Il capitolo 1 ha in R e F una duplice redazione: una nel libro settimo e una nel libro secondo, dove compare come capitolo 7. Il capitolo in questione presenta nella sua forma più primitiva (libro II, cap. 7) differenti definizioni di mondo in accordo con la sapienza pagana e cristiana e le motivazioni dell'unicità di mondo. La versione ampliata di queste due questioni, separate in due capitoli differenti, costituirà nella forma definitiva dell'opera i capitoli 1 e 2 del libro conclusivo, rispettivamente dedicati alle definizioni di mondo e alla sua unicità.

	R e F*a.c.*	**F *post corr.***	**V**
Liber II	Cap. 7/II	Cap. 1/VII (*sint.*) + 2 (pt. 2)/VII	–
Liber VII/VI	Cap. 1	Cap. 1	Cap. 1
	Cap. 2 (pt.1)	Cap. 2 (pt.1)	Cap. 2 (pt. 1 + pt. 2)

Nel manoscritto R, nello stesso luogo in cui è presente il capitolo 7 del libro secondo, nel margine inferiore sono presenti alcune definizioni di mondo. Tali definizioni, scritte per mano del copista principale e caratterizzate dalle stesse rubricature del testo principale, troveranno posto nel capitolo 1 del libro settimo. Tutto lascia supporre che queste righe fossero già presenti nell'antigrafo di R, come appunti raccolti dallo stesso Tommaso in vista di un ampliamento dottrinale. Il manoscritto R è dunque testimone di entrambe le fasi.

Ms. R	Mss. FRV
Secundum Trismegistum *Ad Asclepium* «mundus est «opus Dei immutabile, gloriosa constructio, boni (*sic*), multiformi ymaginum varietate compositum, machina voluntatis Dei suo operi absque invidia suffragantis».	Secundum Trismegistum *Ad Asclepium* «mundus est opus Dei immutabile, gloriosa constructio, bonum multiformi ymaginum varietate compositum, machina voluntatis Dei suo operi absque invidia suffragantis».
Secundum Ciceronem *De natura deorum* II capitulo 5 mundus est «omnium rerum, que natura administrantur, seminator et factor, parens, ut ita dicam, educator et alitor omnia, sicut membra sua partes, que nutricatur et continet».	Secundum Ciceronem *De natura deorum* II capitulo 5 mundus est «omnium rerum, que natura administrantur, seminator et sator, parens, educator et alitor omniaque sicut membra sua partesque nutricatur et continet». […]
Item, capitulo 14: Mundus est quo nichil omnium rerum est melius, nichil prestantius, nichil puchrius.	Secundum item Ciceronem *De natura deorum* II capitulo 14 mundus est, quo «nichil omnium rerum est melius, nichil prestantius, nichil pulchrius». […]
Mundus est locus omniumque sub sole gubernantur. Trismegistus *Ad Asclepium*.	Et item idem in eodem: mundus «est locus omnium, que sub sole gubernantur». […]
Secundum Averroem *Super II Super I Celi et mundi* capitulo 16c mundus est quasi nichil (*sic*) magnum, cuius medium non est in medio secundum locum, ut in animali parvo, sed cuius medium est orizon. Nam «orizon est nobilior centro»[18].	Secundum vero Averroem *Super II Celi et mundi* capitulo 16 mundus est quasi animal magnum, cuius medium non est in medio secundum locum, ut in animali parvo, sed cuius medium est orizon. Nam «orizon est nobilior centro»[19].

Un altro luogo particolarmente rilevante è costituito da un lungo passaggio nel capitolo 13 del libro conclusivo, dedicato alla dimostrazione dell'esistenza e della necessità delle intelligenze celesti. La questione è trattata in maniera puntuale dall'autore, che suddivide le argomentazioni in più vie, ciascuna fondata su fonti e principi differenziati. Nel manoscritto R, al foglio 253r, l'intero margine inferiore è occupato da un ulteriore argomento, presumibilmente da aggiungere al corpo del testo, ma privo di qualsiasi segno (come un asterisco) che indichi con precisione il punto d'inserzione. Allo stesso modo nel manoscritto F l'argomento occupa i margini inferiori dei fogli 227v e 228r, ma in questo caso

18 R, f. 66v, *mg. inf.*

19 *Sapientiale*, VI, 1, F, f. 212rb; R, ff. 238vb-239ra; V, ff. 171va-171vb.

un asterisco indica il punto esatto in cui la sezione testuale deve essere integrata. Nel manoscritto V, infine, l'argomento non è più nel margine inferiore, ma nel corpo del testo. In questo caso Tommaso ha probabilmente elaborato l'argomento in un secondo momento, appuntandolo nel margine inferiore in attesa di decidere in quale luogo inserirlo, finché il copista del manoscritto V non ha recepito le indicazioni su dove inserire il testo e quindi l'ha posto nel luogo definitivo.

Un ultimo esempio è costituito da passaggi testuali presenti nei manoscritti F e V ma totalmente assenti in R e la cui omissione non è attribuibile a *homeoteleuta*. Casi analoghi sono peraltro già stati documentati nel libro terzo nell'edizione critica a cura di Punzi[20]. Nel capitolo 20, seguendo la numerazione di V, Tommaso vuole dimostrare l'incorporeità dell'anima vegetativa, e di conseguenza anche dell'anima sensibile e razionale. Una serie di prove a conferma della sua dottrina è tratta dal *De differentia spiritus et animae* di Qusṭā ibn Lūqā: F e V inseriscono un'ulteriore prova oltre a quelle fornite dal manoscritto R, probabilmente aggiunta dall'autore in una fase compositiva successiva.

> Ad idem etiam sic arguit: Omne corpus aut est simplex aut compositum. Anima autem si est «corpus simplex» ut aliquod elementorum «absque aliqua propria specie, qua separatur ab» ipso, tunc omne, quod fuerit illius corporis, erit anima, ut «si aer, omnis aer anima», et ita de aliis. Quare omne corpus illud elementum erit animatum, unde si aer fuerit anima, tunc pulmo erit *aereus* (: aertus F) et uter et pulsus, quod fatuum est dicere[21].

La stessa operazione è stata svolta da Tommaso nel capitolo 21, dove dimostra l'incorporeità dell'anima sulla base del *De statu animae* di Claudiano Mamerto: anche qui F e V inseriscono un'ulteriore prova tratta dallo stesso testo e assente in R, inserita da mano posteriore in F nel margine inferiore e infine collocata nel corpo del testo in V.

> Et iuxta hoc conficitur argumentum secundum eundem, libro III capitulo 12. Quod expers est quantitatis et qualitatis, Deus est; quod habet utramque, corpus est. Cum igitur extrema non uniuntur nisi per medium, erit quoddam expers quantitatis, ne sit corpus, particeps *qualitatis* (quantitatis F), ne *sit* (:

20 Punzi 2020, XXV-XXVI.

21 *Sapientiale*, VI, 20, F, f. 217va; V, f. 189vb.

fit F) Deus, et *hoc* (: hec V) est anima. Quod autem non subiaceat quantitati, patet, quia non est lineis inclusa dimensionibus terminata. Quis enim querit, quanta et non potius qualis est illa anima[22]?

Tutti gli esempi presentati, sebbene siano di natura differente, convergono nel mostrare una tradizione aperta, in cui le differenti redazioni del testo sono testimoniate dalla tradizione manoscritta. Gli elementi testuali e paratestuali esaminati confermano non solo la ricostruzione stemmatica della tradizione, ma aprono anche alla possibilità di ampliare e approfondire il progetto stesso del libro conclusivo, a partire dalle evidenze interne.

2.2 I movimenti dei capitoli

A questo proposito risulta essenziale considerare più da vicino i movimenti redazionali interni al libro che chiude il *Sapientiale*, e che proprio per la sua posizione e la sua storia trasmissiva consente di mettere meglio a fuoco la logica compositiva che presiede alla forma finale dell'opera.

I passaggi testuali sopra esaminati vanno considerati infatti insieme a una situazione redazionale del libro particolarmente complessa, resa ulteriormente complicata se si effettua un confronto con le *tabulae contentorum*: sebbene infatti l'ordine dei libri dell'opera trasmesso dalle *tabulae* sia differente in ognuno dei manoscritti, in modo conforme a quanto sopra illustrato, giungendo al libro conclusivo ci si trova davanti a una lista di soli nove capitoli di carattere cosmologico.

Sapientialis huius pars tertia est de partibus entis in specialis, habens libros * (: 2 F; *spat. vac.* RV), quorum primus est de ente creato perfectissimo, videlicet mundo, necnon de parte rationalis creature, que est intelligentia, et continet capitula * (: 23 F; *spat. vac.* RV), que sunt hec.

Capitulum primum. In distinguendo mundum sensibilem ab intelligibili, et in prosequendo nomen et descriptiones mundi sensibilis et utilitates, propter quas creatus est mundus quantum ad hominem, et de remuneratione eius, qui munde utitur mundo.

Capitulum secundum. In ostendendo, quod non sunt plures mundi, sed unus tantum, per unitatem artificis, motoris et perfectionis, et tandem *quod* (: pulchritudo suus *add. et del.* V) mundus est opus Dei perfectissimum.

22 *Sapientiale*, VI, 21, F, f. 218vb (*mg. inf.*); V, f. 190vb.

> Capitulum tertium. In ostendendo, quod mundus est opus Dei *optimum*, (: pulcher *add.* V) pulcherrimum et ordinatissimum, et in pertractando modos, *quibus* (: ostendendo *add. et del.* V) ostenditur et sua pulchritudo et suus ordo.
>
> Capitulum quartum. In declarando, quod mundus non est infinitus magnitudine, sed finitus, et per considerationem sui in se et partium eius.
>
> Capitulum quintum. In declarando, quod figura mundi sit circularis et quare, et simpliciter, quod motus mundi sit circularis, et ex quibus constet motus mundi, et una cum hoc, quod *mundus*, *quamvis* (: *inv.* FV) genitus, sit incorruptibilis, et tamen secundum speciem renovabilis.
>
> Capitulum sextum. In manifestando locum mundi, et quomodo sit in loco, nichilominus in pertractando divisionem mundi in partes eius, et quomodo mundus in se sit unus, cum tot diversas habeat partes.
>
> Capitulum septimum. In *declarando*, (: manifestando FV) quod mundus non regitur casu, sed ratione, et hec divina, que est omnium naturarum gubernatrix, inferiorum corporum per superiora, et superiorum corporum per intelligentias, et sic etiam inferiorum per intelligentias.
>
> Capitulum octavum. In ponendo questiones de anima mundi. *Primo* si mundus animetur; secundo qualiter, si *simpliciter* (: pluraliter F) aut naturaliter; tertio an anima mundi sit creata vel increata; quarto si una eius sit, an multe; quinto si anima mundi sit situalis, hoc est in loco aliquo specialiter.
>
> Capitulum nonum. In declarando, quid veritatis habeat positio de anima *mundi* secundum sermones philosophorum, et in respondendo quinque questionibus supradictis per eiusdem veritatis pertractationem singulis secundum locum suum[23].

Confrontando il contenuto dei manoscritti con il progetto previsto dalla *tabula* sopra ricordata sono evidenti delle discrepanze: non solo i tre manoscritti presentano nel libro conclusivo molti più capitoli di quelli effettivamente indicati nella *tabula*, ma se nei manoscritti F e V l'ordine di questi capitoli risulta coerente con l'effettivo contenuto dei libri – sebbene in F tale ordine risulti evidente solo da indicazioni marginali –, nel manoscritto R solo il primo capitolo e le poche righe del secondo risultano coerenti con quanto previsto dalla *tabula*, mentre i capitoli successivi contengono argomenti non conformi con quanto espressamente previsto.

Lo studio accurato di questa situazione faciliterà una nuova considerazione del progetto del libro conclusivo e del suo rapporto con gli altri libri del *Sapientiale*. Sintetizzo di seguito i principali spostamenti interni, significativi non solo dal punto di vista materiale, ma anche teorico e dottrinale.

23 F, f. Vva; R, f. 12va; V, ff. 198vb-199ra.

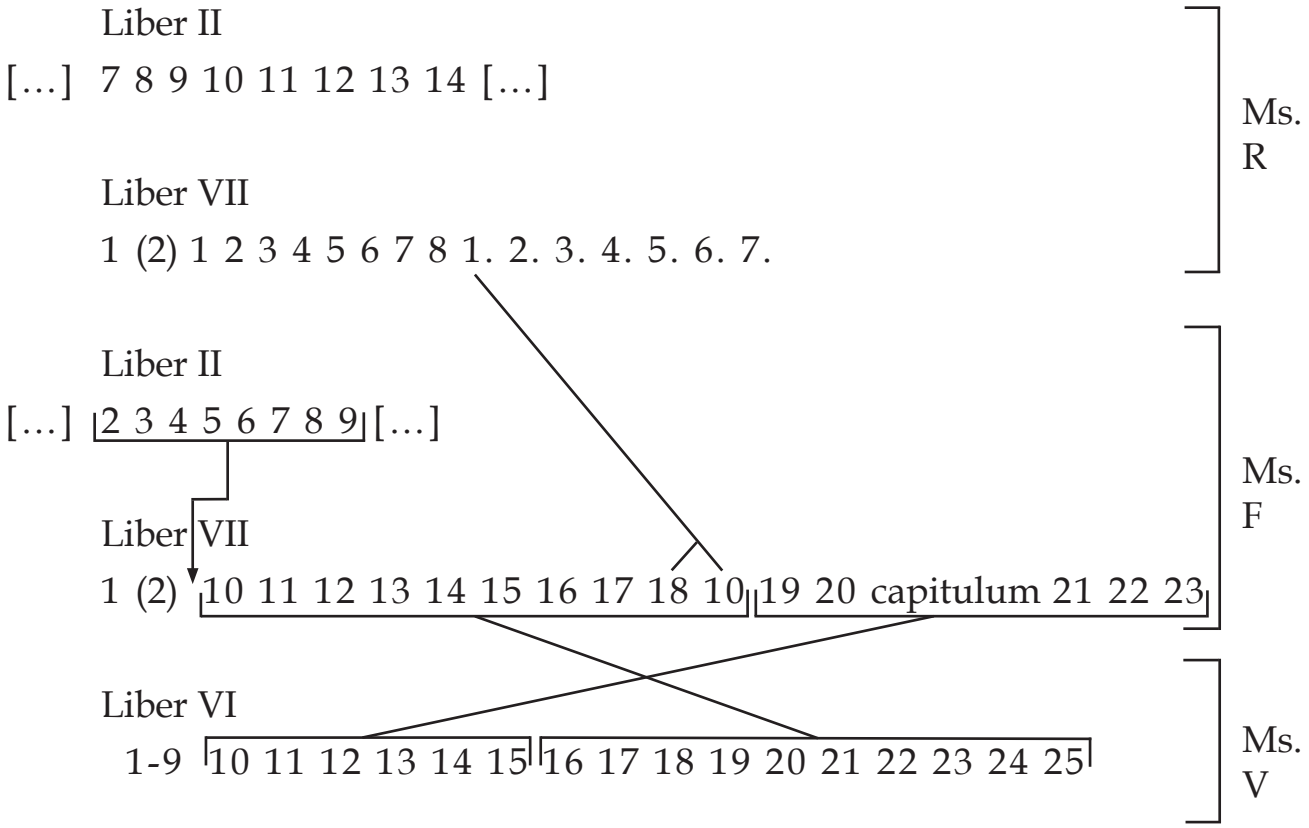
Nella prima fase redazionale, testimoniata da R, il libro secondo presenta un capitolo, il settimo, in cui sono presentate varie definizioni di mondo in accordo con la sapienza cristiana e pagana e vengono elencate le ragioni per cui il mondo non può che essere uno. Nello stesso libro secondo i capitoli dal settimo al quattordicesimo continuano la trattazione di carattere cosmologico[24]: questi capitoli sono quelli che la stessa *tabula* di R indica come parte del libro settimo. Il libro settimo si apre invece con un primo capitolo che amplia le definizioni di mondo già anticipate nel secondo libro. Segue un secondo capitolo, di cui si conservano solo poche righe, dedicato verosimilmente all'unicità del mondo, ma rimasto incompleto[25]. Seguono otto capitoli numerati dall'1 all'8, sull'anima, e in particolare sulla sua esistenza, sulla sua natura sostanziale e sulla sua incorporeità[26]. Seguono ulteriori sette capitoli, numerati dall'1 al 7 ma privi di titolo, che riguardano la natura composta dell'anima e le intelligenze celesti[27]: siamo a un totale di sedici capitoli complessivi, più una breve sezione testuale che, in quanto consistente di poche righe, si esclude dal conteggio.

Nella seconda fase redazionale, testimoniata da F, la struttura resta invariata. Una serie di annotazioni in margine di mano posteriore, tuttavia, permette di capire che i capitoli 7-14 del libro secondo, quelli dedicati al cosmo, vanno inseriti subito dopo il capitolo 1 del libro settimo, costituendo i nuovi capitoli 2-9 del libro settimo[28] in maniera conforme con quanto previsto dalla *tabula* già in R e come indicato da quella in F[29]: la mano posteriore, infatti, rinumera i capitoli 7-14 del libro secondo come capitoli 2-9 del libro settimo. La numerazione successiva slitta dunque in avanti, portando il totale a 24 capitoli (non considerando, ancora una volta, la breve sezione testuale dopo il capitolo 1): i 16

24 R, ff. 66va-75rb.
25 R, ff. 238va-239rb.
26 R, ff. 239rb-249ra.
27 R, ff. 249ra-255va.
28 F, f. 212vb in margine: «Album multum. Residuum istius capituli et alia consequenter septem capitula **...**». Il testo si interrompe improvvisamente a causa di una rasura. Sulla rasura un'altra mano aggiunge: «Respice 56 (segno)». La stessa mano annota nel margine inferiore del foglio 212v: «Respice cartam 56 (segno) hic cui sequitur quod ibi ponitur». Sempre la stessa mano scrive nel margine del foglio 56rb: «Capitulum 2 septimi libri. Istud capitulum et septem sequentia poni debent carta 213 septimi libri (segno)».
29 «Ista capitula preter primum quere in secundo libro a septimo capitulo» (F, f. Vva).

originari[30], più gli 8 trasferiti dal secondo al settimo[31]. F ne riporta in realtà solo 23 a causa di un errore del copista che ha omesso la lettera capitale e ha saltato un capitolo nella numerazione nonostante in margine fosse presente la dicitura "capitulum".

Nella terza fase redazionale testimoniata da V, lo spostamento dei capitoli cosmologici, indicato in margine in F, è ormai effettivo[32]. In più 5 capitoli che in F erano conclusivi, e che riguardano le intelligenze celesti vengono anticipati (in F sono 19-23, in V sono 10-15[33]). Il capitolo 18 di F, dedicato alla natura ilemorfica dell'anima, viene diviso in due capitoli in V seguendo un'indicazione marginale dello stesso F[34]: in questo modo un primo capitolo presenta le ragioni a favore e a sfavore della natura composta dell'anima, quello successivo risponde alle obiezioni contrarie, sostenendo la tesi dell'ilemorfismo psicologico. Il libro risulta così strutturato in 25 capitoli complessivi.



30 F, ff. 212ra-230vb.
31 F, ff. 56rb-66ra.
32 V, ff. 171rb-194vb.
33 F, ff. 224ra-230vb; V, ff. 180ra-185vb.
34 «Capitulum 10. Hic potest incipi capitulum, ubi respondetur ad argumenta» (F, f. 223ra, margine).

Come si evince dai contenuti descritti, gli spostamenti dei capitoli effettuati da V hanno ragioni di ordine contenutistico. L'operazione svolta in V mette ordine nel disordine di F: laddove in F, i capitoli 1-9 concernono infatti il cosmo fisico, i capitoli 10-18 l'anima, i capitoli 19-23 le intelligenze celesti, in V la sezione dedicata alle intelligenze celesti viene anticipata subito dopo quella cosmologica. Questa inversione, realizzata di fatto da V, esprime le intenzioni già espresse dall'autore nella fase redazionale più antica: già in R, infatti, nella sezione testuale denominata 2 (i cui capitoli sono indicati nello schema con numeri arabi seguiti dal punto fermo), che in F diverrà il capitolo 19 e in V il capitolo 10, è espresso il progetto complessivo del libro conclusivo del *Sapientiale*. Ci si può interrogare sul perché Tommaso parli del progetto proprio in questo punto e non all'inizio del libro: fatte le dovute premesse, si proverà a dare una risposta più in basso. Il progetto espresso da Tommaso è il seguente:

> Propter hoc non immerito tractare *volenti* (: volunti R) *de* (: *om.* FV) partibus universi accidit in principio sermo de natura intellectuali separata, quam intelligentiam vel angelum dicimus; dehinc loquar, si Deus voluerit, de *parte* (: partibus FV) universi, que dicitur anima, et post *hoc* (: hec FV) de natura corporea *et* (: *om.* FV) tandem complebo sermonem in homine, qui simul naturam corpoream et animalem *complectitur* (: *dub.* F; complet V), propitia divinitate[35].

Conclusa l'indagine sul cosmo fisico, Tommaso si accinge a iniziare quella sulle parti dell'universo stesso: (a) le intelligenze celesti o angeli, (b) l'anima, (c) la natura corporea e infine (d) l'uomo. Di queste parti, solo le prime due (a e b) sono parzialmente sviluppate, mentre le restanti, sebbene previste a livello progettuale, non sono mai state composte. In questo modo, secondo le intenzioni originarie dell'autore, espresse in R, ma realizzate solo in V, la dottrina dell'anima è trattata dopo quella sulle intelligenze celesti, e non prima.

Tuttavia, almeno in una fase iniziale del lavoro compositivo, Tommaso non aveva in mente di dedicare il libro conclusivo a tutti questi argomenti, ma solo allo studio dell'anima. Indizio di ciò è la presenza di un doppio capitolo 1 in R, uno di ordine cosmologico e l'altro di ordine psicologico: entrambi questi capitoli hanno una funzione introduttiva, ma il primo non è altro che l'ampliamento

35 *Sapientiale*, VI, 10, F, f. 224rb; R, f. 249rb; V, f. 180ra.

di quella che nello stesso R è la prima parte del capitolo 7 del libro secondo, come descritto sopra. L'altro capitolo 1, dedicato all'anima, è anch'esso un'introduzione a quella che sarà la trattazione sull'anima, ma nei paragrafi finali Tommaso mostra il chiaro intento di voler dedicare alla questione psicologica uno o più libri: dopo aver esposto infatti la nobiltà, l'utilità, la difficoltà e la necessità della *scientia de anima*, illustra quelli che saranno gli argomenti della trattazione in tre parti principali: le idee dei sapienti sull'anima in sé, le idee dei sapienti sull'anima in quanto virtù e infine l'anima in quanto operazione. La prima delle tre parti è dunque enucleata nelle varie suddivisioni interne (l'anima in quanto *entitas*, *quidditas*, *qualitas* e *causalitas*), e questa parte, secondo le parole stesse dell'autore, avrebbe dovuto costituire un libro a sé a causa della lunghezza della trattazione.

> In primis igitur, antequam *accedamus ad ea* (: accedamus *et* ad ea *inv.* V), que respiciunt *ad eam* (: tan F; *om.* V) secundum virtutem seu operationem, prout Deus *dedit* (: dederit R), premittamus de istis aliqua, que in *uno* (: *exp.* F; *om.* V) libro comprehendere volui propter tractatus prolixitatem[36].

Non ci è dato sapere se le ulteriori due parti della trattazione sull'anima avrebbero costituito ulteriori libri – Tommaso è morto ancor prima di terminare la prima delle tre parti previste – ma l'intento di dedicare un libro all'anima è ben chiaro.

Questi elementi testuali permettono di ipotizzare come l'idea originaria di Tommaso fosse quella di dedicare il libro settimo interamente all'indagine psicologica. Il punto di svolta, che giustificherebbe i movimenti redazionali del libro conclusivo del *Sapientiale*, è la maturazione da parte di Tommaso di una distinzione tra *ens in generali* ed *ens in speciali*. Tale distinzione è presentata da Tommaso nel capitolo 1 del libro in questi termini:

> Postquam in precedentibus *libris* (: *om.* V) pertractavi aliqua de ente in generali, hoc est *de* (: *om.* R) ente in quantum ens, conveniens est, ut iam loquar de ente in speciali, hoc est de hiis, que subsunt enti[37].

36 *Sapientiale*, VI, 16, F, f. 213va; R, f. 240ra; V, f. 186va.
37 *Sapientiale*, VI, 1, F, f. 212ra; R, f. 238va; V, f. 171rb.

In una prima fase redazionale antecedente a R, secondo l'ipotesi avanzata, il libro settimo avrebbe dovuto essere dedicato esclusivamente all'indagine psicologica, mentre l'indagine sul cosmo era già stata esaurita nel libro secondo, nei capitoli che in R sono numerati dal 7 al 14. In un secondo momento, maturando la distinzione sopra menzionata, Tommaso modifica il progetto dell'opera e i contenuti del libro settimo, non più dedicato alla sola indagine psicologica, ma all'*ens in speciali*. Questa nuova prospettiva giustifica lo spostamento dei capitoli dedicati al cosmo dal libro secondo al settimo.

Non solo: i capitoli che nei manoscritti R e F occupano la posizione finale (2.-7. in R, 19-23 in F), in V sono i capitoli 10-15, vale a dire in posizione intermedia. Questo spostamento è giustificato dal fatto che la sezione sulle intelligenze celesti è stata l'ultima ad essere stata composta dal punto di vista cronologico, esattamente dopo la maturazione della distinzione dell'ente sopra presentata. Ciò spiega anche perché il progetto è esposto solo nel capitolo 10 seguendo l'ordine di V e non prima: i capitoli sul cosmo e sull'anima, infatti, trovano un nuovo ordine e una nuova *ratio* proprio nel loro essere parte di un'unica trattazione sull'*ens in speciali*, e la sezione sulle intelligenze celesti, composta cronologicamente alla fine dell'opera, fa da cerniera tra le due sezioni testuali. La stessa sezione sulle intelligenze celesti risulta peraltro incompleta: nei capitoli sull'anima Tommaso fa infatti riferimento ad argomenti che avrebbe dovuto trattare nel *sermone de intelligentiis* e che non trovano alcun riscontro effettivo[38]. A riprova di quanto detto finora, si noti anche che nello stesso libro terzo di V, dove inizia la trattazione sull'*ens in quantum ens*, Tommaso non utilizza mai la locuzione *ens in generali* né effettua un distinguo con l'*ens in speciali*: la distinzione viene dunque maturata e sviluppata solo in un periodo successivo alla composizione del libro terzo.

Considerando gli elementi appena presentati si possono individuare tre fasi compositive del libro conclusivo. Nella prima fase, presumibilmente nell'origi-

38 Il primo riferimento è il seguente: «Quod si dicat aliquis in creaturis aliquibus, utpote intellectibus separatis, actionem esse substantiam, sciat hoc *destructum* (: destruitum F) *esse* (*om. FR*) supra in sermone de intelligentiis» (*Sapientiale*, VI, 24, F, f. 222ra; R, f. 247rb; V, f. 193rb). Il secondo riferimento è: «Et similiter valent ad id ipsum, *que* (: quod V) dixi in sermone de intelligentia, ubi plures posui rationes, quod intelligentia sit materiata» (*Sapientiale*, VI, 24, F, f. 222rb; R, f. 247va; V, f. 193rb).

nale di Tommaso, il libro conclusivo era da dedicarsi interamente all'anima e la trattazione cosmologica era già conclusa nel libro secondo.

Nella seconda fase, testimoniata da R e da F*a.c.*, Tommaso inizia a modificare il progetto: compone un potenziale capitolo introduttivo a una trattazione cosmologica che pone all'inizio del libro settimo. Inoltre, subito dopo la trattazione psicologica, ancora incompleta, scrive alcuni capitoli sulle intelligenze celesti che si pongono idealmente in continuità con la trattazione cosmologica del libro secondo. La *tabula* dei capitoli relativa al libro conclusivo si può collocare in questa fase compositiva, restituendo in parte l'ordine strutturale che Tommaso aveva in mente.

Nella terza fase, testimoniata dalle note marginali di F e resa poi effettiva da V, vale a dire con lo spostamento di otto capitoli di carattere cosmologico dal libro secondo al settimo, il nuovo progetto è ormai effettivo: il libro conclusivo diventa così una trattazione sull'*ens in speciali*, comprendendo in sé il cosmo e l'anima, come sua parte.

Il modello che si propone non si pone come sostitutivo di quello finora proposto, ma lo integra mostrando come i movimenti interni del libro in questione richiedano, oltre che una spiegazione filologica, anche una ricostruzione dottrinale e contenutistica per essere compresi in modo ottimale.

A partire da questa ricostruzione si può rileggere il quadro contenutistico del *Sapientiale* alla luce della distinzione tra *ens in generali* ed *ens in speciali*. Dopo la trattazione su Dio nel primo libro e quella sulla creazione e sui principi primi nel secondo, ha inizio la riflessione sull'*ens in generali*, ovvero sull'ente in quanto ente. Le prime suddivisioni ad essere affrontate, nel libro terzo, sono dunque quelle in cui gli estremi si estendono a Dio e alle creature, suddivisioni desunte da Avicenna, Al-Ghazali e Gundissalvo, e che sono le seguenti: *possibile/necessario, essentialiter/participative, ex alio/non ex alio, per se/ per accidens*, *dependens/ non dependens, sibi ens/non sibi ens, sibi sufficiens/non sibi sufficiens, acquirens/non acquirens, secundum quid/ simpliciter, absolutum/respectivum*[39]. La trattazione prosegue poi, come previsto da Tommaso stesso, nel libro quarto, con lo studio delle categorie: dopo aver esaminato la sostanza, Tommaso dedica alcuni capitoli

39 Thomas Eboracensis 2020, 3,1-92,373; cf. Tresserra 1929(1), 77.

allo studio degli universali, per poi prendere in considerazione i nove predicamenti, dei quali è indagata solo la *quantitas* a causa della natura incompleta del libro. Il libro quinto prende in esame le suddivisioni dell'ente in cui entrambi gli estremi si riferiscono alla creatura, ossia le qualità trascendentali degli esseri *unum/multis*, *verum/falsum*, nonché, come detto sopra, i concetti di simultaneo, opposto, contrario, potenza e atto, anteriore e posteriore, finito e infinito. Il libro finale, che affronta l'analisi dell'*ens in speciali*, ossia degli enti creati in quanto tali (il cosmo, le intelligenze celesti, l'anima, il corpo e l'uomo), si inserisce in modo organico in linea di continuità con il progetto elaborato da Tommaso.

3. Libro sesto o libro settimo?

I movimenti redazionali sopra esposti pongono davanti a un quesito rilevante: come detto in precedenza, il manoscritto V recepisce l'accorpamento dei libri terzo e quarto in un unico libro quarto, facendo scalare la numerazione del libro sesto, che diviene così il libro quinto. La numerazione del libro conclusivo resta controversa. La *tabula contentorum* di V, in margine ai capitoli di quello comunemente considerato il libro settimo, non riporta il numero del libro, così come nessuna indicazione sulla numerazione ci è data all'inizio della trattazione. F e R numerano invece il libro conclusivo come settimo.

Come accennato, la situazione incerta apre la strada a due ipotesi: che il progetto prevedesse un libro sesto – mai composto – nella sua redazione definitiva, o che l'ordine trasmesso da V sia quello corretto e previsto dall'autore. Quest'ultimo scenario porterebbe a una riconsiderazione sulla numerazione del libro finale dell'opera.

Al fine di verificare l'eventuale veridicità della prima ipotesi, si è cercato di identificare tutti i riferimenti che Tommaso fa nel *Sapientiale* ad altre parti dell'opera: più volte nel corso della trattazione egli si riferisce a parti interne del lavoro denominandole *sermones* e *tractatus*. In appendice al presente contributo si può consultare una lista completa dei riferimenti interni. Come si può notare, molti dei luoghi trovano un riscontro effettivo all'interno dell'opera, mentre altri non sono stati identificati. Ciò potrebbe far pensare che i vuoti tematici avrebbero dovuto essere oggetto della trattazione in un ipotetico libro sesto. Tuttavia

questi vuoti sono sempre collocabili a livello tematico in parti del *Sapientiale* già composte o esplicitamente previste da Tommaso rendendo del tutto superflua e antieconomica l'ipotesi di un libro sesto progettato e mai composto: nell'appendice, un commento esplicativo rende evidente dove le parti mai composte si sarebbero dovute collocare. Talvolta Tommaso si riferisce a queste parti anche al futuro, dunque presumibilmente ancora da comporre quando ne parla: è evidente, come dimostrato anche sopra, che già nella fase compositiva egli aveva in mente un progetto ben chiaro, rimasto incompleto a causa della sua morte prematura. Tale progetto presenta un ordine differente da quello compositivo: per l'ennesima volta si conferma dunque l'ipotesi per cui i manoscritti F e R siano testimoni di un ordine compositivo che differisce da quello progettuale, testimoniato invece da V.

La differenza tra i due ordini, da una parte, e la presenza di parti dell'opera mai effettivamente composte ma esplicitamente previste, dall'altra, rendono manifesto come la progettazione dell'opera fosse assai dettagliata e le intenzioni dell'autore non siano state poi effettivamente del tutto realizzate. Tutte le tematiche annunciate e progettate, che si possono vedere nella lista in appendice, anche se mai effettivamente trattate, trovano una precisa collocazione nel piano dell'opera trasmesso nei manoscritti. Non abbiamo invece alcuna traccia di tematiche che sarebbero dovute essere trattate in un eventuale libro sesto, da collocarsi tra il quinto e quello che è pervenuto fino a noi come conclusivo.

Accanto a questo elemento si consideri la puntuale eliminazione in V di ogni riferimento a quello che doveva essere il libro sesto. Nel libro quarto al capitolo 28 troviamo, ad esempio, il seguente passaggio:

> Post hoc tempus est loqui de speciebus quantitatis in speciali. Et cum sint due, continua et discreta, quarum prima continet videlicet lineam, superficiem, corpus, amplius autem preter hec tempus et locum, secunda vero continet duo, numerum scilicet et orationem, et propter hoc *motus* (: metus R) secundum unam sui considerationem quantitas est, sicut est manifestum ex Aristotele V *Metaphysice* capitulo 12. *Pretermissis* (: Propter hoc *praem.* FV) numero, tempore, motu et loco, quorum consideratio tractatum exigit specialem, *de reliquis* (: *om.* FV), prout brevius potero, me *ad presens* (: *om.* R) expediam. *De hiis enim quatuor Deo duce librum componam specialem, qui senarium voluminis huius perficiet tractatum* (: *om.* V)[40].

40 *Sapientiale*, IV, 28, F, f. 123ra; R, f. 128va; V, f. 129rb.

Allo stesso modo nel capitolo successivo:

> Hiis premissis descendam ad speciem quantitatis continue. Scias igitur secundum Avicennam III *Metaphysice*, quod quedam sunt quantitates simpliciter, quedam sunt quantitates in qualitatibus, ut sunt spera, columpna, piramis, circulus, et universaliter figura, que ponitur in quarta specie qualitatis. De prioribus sunt linea, superficies et corpus. Quoniam de loco et tempore tractatum *distuli* (: discubi R) usque *ad sextum* (: aliquas V) *huius voluminis librum* (: *om.* V), et ideo de hiis tribus loqui placet ad presens. Verum etiam, quia punctus est principium linee, non erit *aliter* (: ab re R) loqui aliquid de puncto, ut sic melius sciamus quidditatem linee[41].

Infine nel capitolo 1 del libro quinto, che era il libro sesto nei manoscritti F e R:

> *Pertractatis* (: retractatis *sed. corr.* V) divisionibus entis, que sunt divisiones eius quasi subiecti in accidentia, quorum unum extremum directe vel indirecte cadit in ipso creatore, iam nunc *in hoc libro sexto* (: octavo F; in hoc libro sexto *om.* V) studebo recolligere tibi divisiones eius supradicti consimiles, quarum tamen utrumque extremum *cadit* (: eadem R) per se in creatura[42].

Tali modifiche difficilmente possono essere ascrivibili alla volontà di un copista, rispondendo chiaramente a un'esigenza di ristrutturazione dell'opera che sembra più essere opera della mano dell'autore stesso: ci si trova davanti a delle varianti d'autore che rendono evidente come lo stesso Tommaso fosse consapevole che l'accorpamento dei libri terzo e quarto avrebbero implicato uno scalare numerico dei libri sesto e settimo, divenuti nella redazione finale il libro quinto e sesto. La mancata numerazione del libro conclusivo in V è quindi dovuta probabilmente a un errore o omissione del copista del manoscritto o del suo antigrafo, forse dovuto alla grande incertezza davanti alla nota a fine libro: «Explicit liber septimus, quem non complevit morte preventus». Questa indicazione, dunque, lungi dall'essere considerata una conferma nell'attribuire al libro conclusivo la numerazione di settimo, è piuttosto una conferma dell'incertezza del copista. Lo stesso Grabmann, descrivendo il manoscritto V, si dimostra perplesso davanti a questa indicazione annotando «Explicit liber VII^{us} (soll VI^{us} heißen) quem non complevit morte preventus»[43].

41 *Sapientiale*, IV, 29, F, f. 124ra; R, f. 129va; V, f. 130ra.
42 *Sapientiale*, V, 1, F, f. 183ra; R, f. 185va; V, f. 142ra.
43 Grabmann 1913, 184. Citando l'articolo di Grabmann mi sono preso la libertà di modifica-

Gli elementi sopra presentati conducono verso la medesima direzione: non c'è alcun motivo di ipotizzare l'esistenza di un ulteriore libro a livello progettuale. La questione pone anche davanti a un interrogativo rilevante a livello editoriale: quale numerazione attribuire al libro conclusivo in fase di pubblicazione? È evidente che qualunque scelta si prenda si rischierà di confondere un potenziale lettore: la stessa letteratura secondaria, a partire dal celebre articolo di Longprè, si è quasi sempre riferita al *Sapientiale* come un'opera in sette libri, usando spesso come manoscritto base quello fiorentino[44], eccezion fatta per Grabmann che, descrivendo il manoscritto V, parla di un'opera in sei libri[45]. Così anche i lavori preparatori di Toronto hanno continuato a usare il testo di F come base, e l'articolo di Fiorella Retucci, che annuncia i nuovi lavori di edizione critica del *Sapientiale*, prevede un'edizione critica dell'opera in sette libri[46].

A mio parere, l'ipotesi più verosimile ed economica è che l'ultima redazione dell'opera preveda sei libri. Lo stesso manoscritto V non indica esplicitamente il numero del libro né nella *tabula* né all'inizio del libro stesso, tradendo una difficoltà al momento di numerare il libro. La stessa difficoltà è quella davanti a cui ci si trova in questo momento, ma l'insufficienza di elementi tali da giustificare l'esistenza di un ulteriore libro suggeriscono che il *Sapientiale* nella sua ultima fase redazionale sia effettivamente stato composto in sei libri, in conformità alla volontà del suo stesso autore.

La mia scelta come editore, dunque, sulla base delle motivazioni sopra esposte, è quella di numerare il libro conclusivo del *Sapientiale* come libro sesto: le parti dell'opera mai composte, ossia quelle riguardanti la natura corporea e l'uomo, sono infatti esplicitamente previste da Tommaso a conclusione del libro, come previsto dal progetto esposto nel capitolo 10 sopra presentato.

---

re la dicitura in maniera coerente con quanto riportato dal manoscritto V. Laddove infatti il manoscritto presenta «Explicit liber VII^{us}», Grabmann scrive «Explicit liber V^{us}». Non ci è dato sapere se si tratti di un errore di stampa o dello stesso autore, ma per facilitare la lettura dell'articolo ho scelto di modificare la citazione.

44 Cf. Longprè 1926, 875-930, in part. 906-930; Tresserra 1929(2), 5-45, in part. 17; Pelzer 1921, 378-412, in part. 403.

45 Cf. Grabmann 1913, 181-193, in part. 190-191.

46 Retucci 2010, 155.

Conclusioni

Gli studi sulla tradizione manoscritta del *Sapientiale* del Pontifical Institute of Medieval Studies di Toronto nel tentativo di avviare alcuni lavori di edizione critica si sono scontrati con l'inesaustività di una spiegazione dei rapporti tra i manoscritti basata esclusivamente su una trasmissione verticale del testo: la costituzione di uno *stemma* di un'opera come il *Sapientiale*, infatti, non è possibile considerando uno studio dei soli errori meccanici. Conseguenza diretta di tale approccio è stata che nei lavori avviati a Toronto si sono ipotizzati *stemma codicum* differenti per ogni volume dell'opera, talvolta contraddittori e inconciliabili tra loro.

Il modello elaborato da Retucci e Punzi nel 2020 mette in evidenza, al contrario, la natura fluida del testo, che tiene sì conto degli elementi propri di una trasmissione verticale, ma che prova a spiegare i rapporti tra i manoscritti anche considerando i movimenti redazionali dell'opera sulla base di una non sovrapponibilità dell'ordine strutturale e dell'ordine compositivo. I tre manoscritti sono dunque stati considerati come testimoni di differenti fasi redazionali di un'opera che, in ogni caso, resta radicalmente incompleta. Dall'esigenza di conciliare questi due aspetti, come visto, è stato elaborato uno *stemma* che renda evidenti sia gli errori meccanici sia i movimenti redazionali.

Nel lavoro di edizione critica dell'ultimo libro del *Sapientiale*, che da ora in poi denomineremo libro sesto, l'uso e il confronto costante con lo *stemma* elaborato nel 2020 da Retucci e Punzi si è rivelato prezioso: non solo gli elementi testuali, come visto, avvalorano lo *stemma*, ma proprio con il suo ausilio è stato possibile studiare i movimenti interni e le relazioni con gli altri capitoli del libro sesto in modo ottimale, elaborando l'ipotesi sopra delineata. Tuttavia, come visto, il modello di Retucci e Punzi, pur spiegando in modo verosimile i movimenti dei libri dell'opera, si è mostrato debole nel tentativo di spiegare i movimenti redazionali che riguardano il libro sesto sulla sola base filologica: il modello che si propone, dunque, non si pone come sostitutivo di quello finora proposto, ma lo integra mostrando come i movimenti interni del libro sesto richiedano, oltre che una spiegazione filologica, anche una ricostruzione dottrinale e contenutistica. L'idea per cui alla base dei movimenti interni al libro sesto del *Sapientiale* ci sia la maturazione da parte di Tommaso della distinzione tra

ens in generali ed *ens in speciali* richiede certamente ulteriori approfondimenti, ma gli elementi stemmatici e testuali qui descritti la avvalorano.

In questa direzione, la tradizione manoscritta del *Sapientiale* di Tommaso di York si configura come una recensione aperta: i rapporti tra i manoscritti non possono essere spiegati esclusivamente con una trasmissione verticale, poiché ognuno dei testimoni corrisponde a una specifica fase redazionale del *Sapientiale*, e le modifiche apportate, come quelle esemplificate sopra, rispondono a varianti ascrivibili all'autore stesso. È verosimile, dunque, che Tommaso abbia continuato a lavorare sul testo del *Sapientiale* fino alla sua morte, apportando modifiche sullo stesso originale. Ciò non vuol dire che V trasmetta la versione definitiva dell'opera: quella di V è sì la redazione ultima, ma è ben lontana a mio parere dall'essere quella definitiva. L'esistenza dei testimoni R e F suggerisce anche che copie del lavoro di Tommaso abbiano iniziato a circolare già prima della versione ultima, divenendo testimoni delle differenti fasi redazionali dell'opera.

Ciò che ne risulta, dunque, è un'opera che presenta molte incongruenze interne, con una struttura variabile, ma che nella sua versione più tarda si compone di sei libri.

LUCIANO ABBATERUSSO
UNIVERSITÀ DEL SALENTO – UNIVERSITÄT ZU KÖLN*

* luciano.abbaterusso@unisalento.it; Università del Salento, Dipartimento di Studi Umanistici, Studium 2000 - edificio 5 - Via di Valesio, 73100 Lecce LE, Italia.

APPENDICE

La lista seguente include tutti i riferimenti interni a *sermones/tractatus* presenti nel *Sapientiale*. La lista è strutturata nel seguente modo: in prima istanza si trova il luogo dove Tommaso fa riferimento a luoghi interni, seguito dal *tractatus/sermo*; si annota poi il tempo verbale con cui Tommaso si riferisce al *tractatus/sermo*; infine, dove la collocazione è certa, si indica il luogo preciso in cui il *tractatus/sermo* si colloca. Incongruenze, luoghi di dubbia identificazione e riferimenti a parti interne dell'opera mai scritte sono accompagnati da un commento esplicativo. L'ordine secondo cui si presenta la lista rispecchia l'ordine del *Sapientiale* secondo la sua redazione più tarda, testimoniata dal manoscritto V (Vat. lat. 4301), indicando tra parentesi, in caso di incongruenze nella numerazione, anche numero di libro e capitolo secondo l'ordine dell'opera ricostruito da Longprè sulla base del manoscritto F (Conv. Soppr. A: VI, 437). Tale lista, infatti, si propone come integrativa del lavoro di Longprè[47]: da una parte la struttura del *Sapientiale* restituita nell'articolo del 1926, derivante dal manoscritto F, risulta allo stato attuale incongruente con quella della redazione ultima restituita nei più recenti lavori di edizione e derivante dal manoscritto V; dall'altra tale lavoro rende esplicito come Tommaso avesse intenzione di strutturare la sua opera non solo in libri e capitoli, ma anche in *tractatus* e *sermones*, termini con cui si indicano trattazioni più estese di un singolo capitolo e accomunate da un macroargomento.

La lista di seguito allegata fornisce alcuni elementi di indubbia interpretazione.

• Tommaso di York aveva progettato, in modo assai preciso, di comporre un'opera complessa, articolata in parti, libri, sermoni o trattati e capitoli. La composizione effettiva delle varie parti non ha tuttavia rispettato l'ordine progettuale: alcune porzioni di testo, pur venendo prima dal punto di vista tematico, sono state composte in un momento temporale successivo.

• Durante la composizione dell'opera l'autore ha deciso di modificare l'ordine di alcuni argomenti.

47 LONGPRÈ 1926, 906-929.

• Il testo per come è pervenuto sino a noi è caratterizzato da una fluidità progettuale e da una incompiutezza compositiva che permane sino all'ultima fase redazionale, testimoniata dal manoscritto V. Le incongruenze dei tempi verbali che caratterizzano i riferimenti interni rendono evidente come anche la redazione di V non sia da considerarsi definitiva. Esemplari nella seguente lista sono i luoghi nn. 114, 151, 154, 155, 157.

• Il progetto che l'autore aveva in mente di realizzare, e che non portò mai a termine, doveva essere molto più complesso e articolato dell'opera giunta sino a noi e trasmessa nei manoscritti che si sono conservati. Molti rimandi interni non trovano un riscontro diretto nel testo, ma possono essere senza difficoltà ricondotti a sezioni riconoscibili nella struttura del *Sapientiale*. Ciò dimostra che esse non facevano parte di un eventuale libro da porsi tra il quinto e il conclusivo. A conferma di ciò va sottolineato anche come tra i *sermones* e i *tractatus* senza riscontro diretto non si dia neppure un'affinità tematica, il che mostra come questi non avrebbero potuto costituire in ogni caso un ulteriore libro del *Sapientiale*. Esemplari nella seguente lista sono i luoghi nn. 12, 15, 27, 37, 41, 42, 53, 54, 70, 90, 131, 168.

1. *Sap*. I, 6 cita il *Sermo de divinatione vel prophetia* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Il luogo in cui il sermone è menzionato fa parte di una redazione primitiva di *Sap*. I, 6 omessa dal manoscritto V[48]. Probabilmente nella redazione più avanzata, Tommaso ha scelto di non comporre questo trattato.
2. *Sap.* I, 8 cita il *Tractatus de causis* al futuro, collocato in *Sap.* III, 18-19 (Longprè V, 18-19).
3. *Sap.* I, 9 cita il *Tractatus de unitate Dei* al futuro, collocato in *Sap*. I, 10-13.
4. *Sap.* I, 9 cita il *Tractatus de veritate* al futuro, collocato in *Sap.* V, 25-26 (Longprè VI, 25-26).
5. *Sap.* I, 10 cita il *Sermo de quiditate Dei* al futuro, collocato in *Sap.* I, 17-21.
6. *Sap.* I, 11 cita il *Sermo de uno et multis* al futuro, collocato in *Sap.* V, 2 (Longprè VI, 2).

48 Retucci 2023, XV-XIX; Thomas Eboracensis 2023, 261-267, in part. 265,97-98.

7. *Sap.* I, 14 cita il *Tractatus de natura et arte* al futuro, collocato in *Sap.* V, 13 (Longprè VI, 13).
8. *Sap.* I, 15 cita il *Sermo de unitate* al futuro, collocato in *Sap*. III, 29 (Longprè V, 29) oppure in *Sap.* I, 10-13 oppure in *Sap.* III, 2 (Longprè V, 2).
9. *Sap.* I, 15 cita il *Sermo de natura* al futuro, collocato in *Sap.* V, 13-15 (Longprè VI, 13-15).
10. *Sap.* I, 15 cita il *Sermo de relativis* al futuro, collocato in *Sap.* IV, 14 (Longprè III, 14).
11. *Sap.* I, 16 cita il *Tractatus de forma* al futuro, collocato in *Sap.* II, 30.
12. *Sap.* I, 17 cita il *Sermo de motore* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Il luogo in questione doveva essere probabilmente parte del *Sermo de motu*, esplicitamente previsto da Tommaso nel libro quarto.
13. *Sap.* I, 19 cita il *Sermo de immutabilitate Dei* al futuro, collocato in *Sap*. I, 21.
14. *Sap.* I, 19 cita il *Sermo de substantia et accidente* al futuro, collocato in *Sap.* IV, 18 (Longprè III, 18).
15. *Sap.* I, 23 cita il *Sermo de intelligentiis* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Sebbene la trattazione sulle intelligenze sia effettivamente presente nel *Sapientiale*, gli argomenti qui menzionati non sono mai stati trattati a causa della natura incompleta dell'opera.
16. *Sap.* I, 24 cita il *Sermo de cura et providentia* al futuro, collocato in *Sap*. I, 37.
17. *Sap.* I, 29 cita il *Tractatus de universalibus* al futuro, collocato in *Sap*. IV, 10 (Longprè III, 10).
18. *Sap.* I, 30 cita il *Tractatus de bono* al futuro, collocato in *Sap.* III, 32 (Longprè V, 32).
19. *Sap.* I, 30 cita il *Tractatus de definitione* al futuro, collocato in *Sap*. V, 23 (Longprè VI, 23).
20. *Sap.* I, 30 cita il *Tractatus de numero* al futuro, collocato in *Sap*. IV, 33-34 (Longprè IV, 1-2).
21. *Sap.* I, 35 cita il *Tractatus de casu et fortuna* al futuro, collocato in *Sap*. III, 21 (Longprè V, 21).

22. *Sap.* I, 38 cita il *Sermo de scientia Dei* al passato, collocato in *Sap.* I, 26.
23. *Sap.* I, 39 cita il *Sermo de penis et premis* al passato, collocato in *Sap.* I, 35.
24. *Sap.* I, 44 cita il *Sermo de delectatione Dei* al passato, collocato in *Sap.* I, 34.
25. *Sap.* II, 3 cita i *Sermones de primo* al passato, collocati in *Sap.* I, 45.
26. *Sap.* II, 3 cita il *Tractatus de forma* al futuro, collocato in *Sap.* II, 28.
27. *Sap.* II, 4 cita il *Tractatus de celo* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Il luogo in questione doveva essere probabilmente una parte, mai composta, del *Sermo de mundo*, nel libro sesto.
28. *Sap.* II, 4 cita il *Sermo de mundo* al futuro, collocato in *Sap.* VI, 5 (Longprè VII, 5).
29. *Sap.* II, 6 cita il *Tractatus de anima* al futuro, collocato in *Sap.* VI, 20 (Longprè VII, 14).
30. *Sap.* II, 7 cita il *Tractatus de generatione* al futuro, collocato in *Sap.* II, 14.
31. *Sap.* II, 8 cita il *Sermo de natura* al futuro, collocato in *Sap.* V, 13 (Longprè VI, 13).
32. *Sap.* II, 8 cita il *Tractatus de causa* al futuro, collocato in *Sap.* III, 20 (Longprè V, 20).
33. *Sap.* II, 9 cita il *Sermo de Deo* al passato, collocato in *Sap.* I, 16.
34. *Sap.* II, 9 cita il *Sermo de creatione* al passato, collocato in *Sap.* II, 3.
35. *Sap.* II, 9 cita il *Tractatus de quantitate* al futuro, collocato in *Sap.* IV, 28 (Longprè III, 28).
36. *Sap.* II, 9 cita il *Sermo de natura* al futuro, collocato in *Sap.* V, 14 (Longprè VI, 14).
37. *Sap.* II, 9 cita il *Tractatus de substantia corporea* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Stando al progetto espresso da Tommaso in *Sap.* VI, 10, la trattazione sul corpo e sulla sostanza corporea si sarebbe dovuta collocare dopo la trattazione sull'anima. A causa della natura incompleta dell'opera, tale luogo non è mai stato composto.
38. *Sap.* II, 9 cita il *Sermo de ideis* al passato, collocato in *Sap.* I, 30.

39. *Sap.* II, 11 cita il *Sermo de contrariis* al futuro, collocato in *Sap.* V, 6 (Longprè VI, 6).

40. *Sap.* II, 14 cita il *Sermo de forma* al futuro, collocato in *Sap.* II, 27.

41. *Sap.* II, 14 cita il *Sermo de elementis* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Il luogo in questione probabilmente si sarebbe dovuto collocare nel libro quinto, nelle prossimità del *Sermo de natura*.

42. *Sap.* II, 18 cita il *Sermo de intellectu* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. L'analisi dei tempi verbali fa intuire che tale trattato si sarebbe dovuto collocare nel libro quarto o quinto.

43. *Sap.* II, 21 cita il *Sermo de accidente* al futuro, collocato in *Sap.* IV, 20 (Longprè III, 20).

44. *Sap.* II, 22 cita il *Sermo de intelligentiis* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Vedi n. 15 della presente lista.

45. *Sap.* II, 22 cita il *Sermo de genere* al futuro, collocato in *Sap.* IV, 11 (Longprè III, 11).

46. *Sap.* II, 24 cita il *Sermo de substantia* al futuro, collocato in *Sap.* IV, 1 (Longprè III, 1).

47. *Sap.* II, 24 cita il *Tractatus de definitione* al futuro, collocato in *Sap.* V, 27 (Longprè VI, 27).

48. *Sap.* II, 25 cita il *Sermo de arte et artificio* al futuro, collocato in *Sap.* V, 12 (Longprè VI, 12).

49. *Sap.* II, 25 cita il *Sermo de natura et naturali* al futuro, collocato in *Sap.* V, 12 (Longprè VI, 12).

50. *Sap.* II, 25 cita il *Sermo de materia* al passato, collocato in *Sap.* II, 22.

51. *Sap.* II, 26 cita il *Sermo de definitione* al futuro, collocato in *Sap.* V, 21 (Longprè VI, 21).

52. *Sap.* II, 31 cita il *Sermo de universalibus* al futuro, collocato in *Sap.* IV, 2-4 (Longprè III, 2-4).

53. *Sap.* III, 2 (Longprè V, 2) cita il *Sermo de predicatione* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Il luogo in questione probabilmente si sarebbe

dovuto collocare nel libro quarto, nelle prossimità del *Sermo de predicamentis*.

54. *Sap.* III, 2 (Longprè V, 2) cita il *Sermo de demonstratione et accidente* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Il luogo in questione probabilmente si sarebbe dovuto collocare nel libro quarto, nelle prossimità del *Sermo de accidente*.

55. *Sap.* III, 2 (Longprè V, 2) cita il *Sermo de causa* al futuro, collocato in *Sap.* III, 8 (Longprè V, 8).

56. *Sap.* III, 2 (Longprè V, 2) cita il *Sermo de priori et posteriori* al futuro, collocato in *Sap.* V, 20 (Longprè VI, 20).

57. *Sap.* III, 3 (Longprè V, 3) cita il *Sermo de perfecto et imperfecto* al futuro, collocato in *Sap.* III, 26 (Longprè V, 26).

58. *Sap.* III, 4 (Longprè V, 4) cita il *Sermo de simplici et composito* al futuro, collocato in *Sap.* III, 28 (Longprè V, 28).

59. *Sap.* III, 4 (Longprè V, 4) cita il *Sermo de principiis* al passato, collocato in *Sap.* II, 8.

60. *Sap.* III, 4 (Longprè V, 4) cita il *Sermo de accidente* al futuro, collocato in *Sap.* IV, 18 (Longprè III, 18).

61. *Sap.* III, 4 (Longprè V, 4) cita il *Sermo de materia* al passato, collocato in *Sap.* II, 18.

62. *Sap.* III, 4 (Longprè V, 4) cita il *Sermo de intelligentiis* al futuro, collocato in *Sap.* VI, 11 (Longprè VII, 20).

63. *Sap.* III, 4 (Longprè V, 4) cita il *Sermo de definitione* al futuro, collocato in *Sap.* III, 28 (Longprè V, 28).

64. *Sap.* III, 5 (Longprè V, 5) cita il *Sermo de natura* al futuro, collocato in *Sap.* V, 15 (Longprè VI, 15).

65. *Sap.* III, 7 (Longprè V, 7) cita il *Sermo de potentia* al futuro, collocato in *Sap.* V, 12 (Longprè VI, 12).

66. *Sap.* III, 7 (Longprè V, 7) cita il *Sermo de potentia Dei* al passato, collocato in *Sap.* I, 31.

67. *Sap.* III, 8 (Longprè V, 8) cita il *Sermo de causis* in genere al presente.

68. *Sap.* III, 9 (Longprè V, 9) cita il *Sermo de ideis* al passato, collocato in *Sap*. I, 27.

69. *Sap.* III, 11 (Longprè V, 11) cita il *Sermo de providentia* al passato, collocato in *Sap*. I, 35.

70. *Sap.* III, 11 (Longprè V, 11) cita il *Sermo de motu* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Il luogo in questione, stando al progetto esplicitato da Tommaso in *Sap.* IV, 28-29, si sarebbe dovuto collocare nello stesso libro quarto.

71. *Sap.* III, 13 (Longprè V, 13) cita il *Sermo de actione et passione* al futuro, collocato in *Sap*. V, 11 (Longprè VI, 11).

72. *Sap.* III, 13 (Longprè V, 13) cita il *Sermo de corpore* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Vedi n. 37 della presente lista.

73. *Sap.* III, 13 (Longprè V, 13) cita il *Sermo de anima* al futuro, collocato in *Sap*. VI, 17 (Longprè VII, 11).

74. *Sap.* III, 13 (Longprè V, 13) cita il *Tractatus de natura et arte* al futuro, collocato in *Sap*. V, 15 (Longprè VI, 15).

75. *Sap.* III, 13 (Longprè V, 13) cita il *Tractatus de intelligentiis et animabus* al futuro, collocato in *Sap*. VI, 11 (Longprè VII, 20).

76. *Sap.* III, 16 (Longprè V, 16) cita il *Sermo de primo et secundo* al futuro, collocato in *Sap*. V, 20 (Longprè VI, 20).

77. *Sap.* III, 16 (Longprè V, 16) cita il *Sermo de bono* al futuro, collocato in *Sap*. III, 32 (Longprè V, 32).

78. *Sap.* III, 20 (Longprè V, 20) cita il *Sermo de motu et movente* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Vedi n. 70 della presente lista.

79. *Sap.* III, 20 (Longprè V, 20) cita il *Sermo de mundo* al passato, collocato in *Sap*. VI, 7 (Longprè VII, 7).

80. *Sap.* III, 21 (Longprè V, 21) cita il *Tractatus de causis* al passato, collocato in *Sap*. III, 10 (Longprè V, 10).

81. *Sap.* III, 21 (Longprè V, 21) cita il *Tractatus de materia et forma* al passato, collocato in *Sap*. II, 13-14.

82. *Sap.* III, 22 (Longprè V, 22) cita il *Tractatus de universali et particulari* al futuro, collocato in *Sap*. IV, 10 (Longprè III, 10).

83. *Sap.* III, 22 (Longprè V, 22) cita il *Sermo de universalibus* al futuro, collocato in *Sap*. IV, 14 (Longprè III, 14).

84. *Sap.* III, 22 (Longprè V, 22) cita il *Sermo de actu et potentia* al futuro, collocato in *Sap*. V, 12 (Longprè VI, 12).

85. *Sap.* III, 23 (Longprè V, 23) cita il *Sermo de intellectu* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Vedi n. 42 della presente lista.

86. *Sap.* III, 24 (Longprè V, 24) cita il *Sermo de potentia* al futuro, collocato in *Sap*. V, 12 (Longprè VI, 12).

87. *Sap.* III, 24 (Longprè V, 24) cita il *Sermo de oppositione et speciebus* al futuro, collocato in *Sap*. V, 10 (Longprè VI, 10).

88. *Sap.* III, 25 (Longprè V, 25) cita il *Sermo de fine* al passato, collocato in *Sap*. III, 14 (Longprè V, 14).

89. *Sap.* III, 27 (Longprè V, 27) cita il *Tractatus de anima* al futuro, collocato in *Sap*. VI, 17 (Longprè VII,1).

90. *Sap.* III, 34 (Longprè V, 34) cita il *Tractatus de homine* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Stando al progetto espresso da Tommaso in *Sap.* VI, 10, la trattazione sull'uomo avrebbe dovuto chiudere lo studio dell'*ens in speciali*. A causa della natura incompleta dell'opera, tale luogo non è mai stato composto.

91. *Sap.* IV, 1 (Longprè III, 1) cita il *Sermo de differentia* al futuro, collocato in *Sap.* V, 4 (Longprè VI, 4).

92. *Sap.* IV, 1 (Longprè III, 1) cita il *Tractatus de materia et forma* al passato, collocato in *Sap.* II, 16.

93. *Sap.* IV, 2 (Longprè III, 2) cita il *Sermo de universalibus* al futuro, collocato in *Sap.* IV, 14 (Longprè III, 14).

94. *Sap.* IV, 3 (Longprè III, 3) cita il *Sermo de principiis* al passato, collocato in *Sap.* II, 32.

95. *Sap.* IV, 3 (Longprè III, 3) cita il *Sermo de definitione* al futuro, collocato in *Sap.* V, 2 (Longprè VI, 2).

96. *Sap.* IV, 5 (Longprè III, 5) cita il *Sermo de materia* al passato, collocato in *Sap.* II, 22.

97. *Sap.* IV, 8 (Longprè III, 8) cita il *Sermo de ideis* al passato, collocato in *Sap.* I, 27.

98. *Sap.* IV, 9 (Longprè III, 9) cita il *Tractatus de intellectu* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Vedi n. 42 della presente lista.

99. *Sap.* IV, 9 (Longprè III, 9) cita il *Tractatus de intelligentiis* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Vedi n. 15 della presente lista.

100. *Sap.* IV, 11 (Longprè III, 11) cita il *Sermo de potentia* al passato, collocato in *Sap.* V, 12 (Longprè VI, 12).

101. *Sap.* IV, 11 (Longprè III, 11) cita il *Sermo de differentia* al futuro, collocato in *Sap.* V, 4 (Longprè VI, 4).

102. *Sap.* IV, 14 (Longprè III, 14) cita il *Tractatus de universalibus* al passato, collocato in *Sap.* IV, 8 (Longprè III, 8).

103. *Sap.* IV, 14 (Longprè III, 14) cita il *Sermo de universalibus* al passato, collocato in *Sap.* IV, 6 (Longprè III, 6).

104. *Sap.* IV, 14 (Longprè III, 14) cita il *Tractatus de substantia prima* al passato, collocato in *Sap.* IV, 3 (Longprè III, 3).

105. *Sap.* IV, 14 (Longprè III, 14) cita il *Sermo de contrariis* al passato, collocato in *Sap.* V, 6 (Longprè VI, 6).

106. *Sap.* IV, 15 (Longprè III, 15) cita il *Sermo de numero* al futuro, collocato in *Sap.* IV, 26 (Longprè III, 26).

107. *Sap.* IV, 18 (Longprè III, 18) cita il *Tractatus de intelligentiis* al futuro, collocato in *Sap.* VI, 24-25 (Longprè VII, 18).

108. *Sap.* IV, 18 (Longprè III, 18) cita il *Tractatus de causa* al passato, collocato in *Sap.* III, 11 (Longprè V, 11).

109. *Sap.* IV, 18 (Longprè III, 18) cita il *Tractatus de accidente* al presente.

110. *Sap.* IV, 20 (Longprè III, 20) cita il *Sermo de quantitate* al futuro, collocato in *Sap.* IV, 24 (Longprè III, 24).

111. *Sap.* IV, 22 (Longprè III, 22) cita il *Sermo de composito* al passato, collocato in *Sap.* III, 29 (Longprè V, 29).

112. *Sap.* IV, 23 (Longprè III, 23) cita il *Tractatus de materia et forma* al passato, collocato in *Sap.* II, 14.

113. *Sap.* IV, 24 (Longprè III, 24) cita il *Sermo de differentiis quantitatis* al futuro, collocato in *Sap.* IV, 24 (Longprè III, 24).

114. *Sap.* IV, 25 (Longprè III, 25) cita il *Tractatus de mundo* al passato, collocato in *Sap.* VI, 4 (Longprè VII, 4). L'incongruenza è solo apparente: si consideri infatti che nella prima fase redazionale i primi nove capitoli del libro sesto erano collocati nel libro secondo.

115. *Sap.* IV, 25 (Longprè III, 25) cita il *Sermo de infinito* al futuro, collocato in *Sap.* V, 18 (Longprè VI, 18).

116. *Sap.* IV, 27 (Longprè III, 27) cita il *Tractatus de homine et sorte*, con dubbia identificazione del luogo. Vedi n. 90 della presente lista.

117. *Sap.* IV, 28 (Longprè III, 28) cita il *Tractatus de numero* al presente.

118. *Sap.* IV, 28 (Longprè III, 28) cita il *Sermo de motu* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Vedi n. 70 della presente lista.

119. *Sap.* IV, 29 (Longprè III, 28) cita il *Tractatus de magnitudine* al presente.

120. *Sap.* IV, 33 (Longprè IV, 1) cita il *Tractatus de elementis* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Vedi n. 41 della presente lista.

121. *Sap.* IV, 33 (Longprè IV, 1) cita il *Sermo de ideis* al passato, collocato in *Sap.* I, 29.

122. *Sap.* IV, 33 (Longprè IV, 1) cita il *Sermo de veritate* al passato, collocato in *Sap.* V, 30 (Longprè VI, 30).

123. *Sap.* IV, 33 (Longprè IV, 1) cita il *Sermo de natura* al passato, collocato in *Sap.* V, 16 (Longprè VI, 16).

124. *Sap.* IV, 38 (Longprè IV, 6) cita il *Sermo de quidditate substantie sensibilis* al passato, collocato in *Sap.* IV, 3 (Longprè III, 3).

125. *Sap.* V, 1 (Longprè VI, 1) cita il *Sermo de principiis rerum* al passato, collocato in *Sap.* II, 32.

126. *Sap.* V, 1 (Longprè VI, 1) cita il *Sermo de ente* al passato, collocato in *Sap.* II, 31.

127. *Sap.* V, 2 (Longprè VI, 2) cita il *Sermo de intelligentia* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Vedi n. 15 della presente lista.

128. *Sap.* V, 2 (Longprè VI, 2) cita il *Tractatus de materia* al passato, collocato in *Sap.* II, 14-15.

129. *Sap.* V, 3 (Longprè VI, 3) cita il *Sermo de privatione* al futuro, collocato in *Sap.* V, 9 (Longprè VI, 9).

130. *Sap.* V, 3 (Longprè VI, 3) cita il *Tractatus de bono* al passato, collocato in *Sap.* III, 32 (Longprè V, 32).

131. *Sap.* V, 6 (Longprè VI, 6) cita il *Sermo de loco* al passato, con dubbia identificazione del luogo. Il luogo in questione, stando al progetto esplicitato da Tommaso in *Sap.* IV, 28-29, si sarebbe dovuto collocare nello stesso libro quarto.

132. *Sap.* V, 6 (Longprè VI, 6) cita il *Tractatus de elementis* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Vedi n. 41 della presente lista.

133. *Sap.* V, 7 (Longprè VI, 7) cita il *Tractatus de principiis* al passato, collocato in *Sap.* II, 11.

134. *Sap.* V, 7 (Longprè VI, 7) cita il *Sermo de predicamentis* al passato, collocato in *Sap.* IV, 22-23 (Longprè III, 22-23).

135. *Sap.* V, 7 (Longprè VI, 7) cita il *Sermo de eodem et diverso* al passato, collocato in *Sap.* IV, 39 (Longprè IV, 7).

136. *Sap.* V, 7 (Longprè VI, 7) cita il *Sermo de corporali et incorporali* al passato, collocato in *Sap.* IV, 36 (Longprè IV, 4).

137. *Sap* V, 15 (Longprè VI, 15) cita il *Sermo de casu et fortuna* al futuro, collocato in *Sap.* VI, 7 (Longprè VII, 7).

138. *Sap.* V, 15 (Longprè VI, 15) cita il *Sermo de causa* al futuro, collocato in *Sap.* III, 9 (Longprè V, 9).

139. *Sap.* V, 18 (Longprè VI, 18) cita il *Sermo de mundo* al futuro, collocato in *Sap.* VI, 4-5 (Longprè VII, 4-5).

140. *Sap.* V, 19 (Longprè VI, 19) cita il *Sermo de creatione* al passato, collocato in *Sap.* II, 3.

141. *Sap.* V, 19 (Longprè VI, 19) cita il *Sermo de causis* al passato, collocato in *Sap.* III, 17-18 (Longprè V, 17-18).

142. *Sap.* V, 19 (Longprè VI, 19) cita il *Sermo de quantitate* al passato, collocato in *Sap.* IV, 27 (Longprè III, 27).

143. *Sap.* V, 19 (Longprè VI, 19) cita il *Tractatus de motu* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Vedi n. 71 della presente lista.

144. *Sap.* V, 22 (Longprè VI, 22) cita il *Tractatus de definitione* al futuro, collocato in *Sap.* V, 27 (Longprè VI, 27).

145. *Sap.* V, 23 (Longprè VI, 23) cita il *Sermo de intellectu* al passato, con dubbia identificazione del luogo. Vedi n. 42 della presente lista.

146. *Sap.* V, 25 (Longprè VI, 25) cita il *Tractatus de necessario et possibili* al passato, collocato in *Sap.* III, 6 (Longprè V, 6).

147. *Sap.* V, 27 (Longprè VI, 27) cita il *Tractatus de intellectu* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Vedi n. 42 della presente lista.

148. *Sap.* V, 29 (Longprè VI, 29) cita il *Tractatus de universali* al passato, collocato in *Sap.* IV, 14 (Longprè III, 14).

149. *Sap.* VI, 2 (Longprè VII, 2) cita il *Tractatus de unitate creatoris* al passato, collocato in *Sap.* I, 11.

150. *Sap.* VI, 2 (Longprè VII, 2) cita il *Tractatus de corpore* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Vedi n. 37 della presente lista.

151. *Sap.* VI, 2 (Longprè VII, 2) cita il *Tractatus de motu* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Vedi n. 71 della presente lista. L'incongruenza è solo apparente: si consideri infatti che nella prima fase redazionale i primi nove capitoli del libro sesto erano collocati nel libro secondo.

152. *Sap.* VI, 3 (Longprè VII, 3) cita il *Sermo de creatione* al passato, collocato in *Sap.* II, 3.

153. *Sap.* VI, 5 (Longprè VII, 5) cita il *Sermo de causis* al futuro, collocato in *Sap.* III, 20 (Longprè V, 20). L'incongruenza è solo apparente: si consideri infatti

che nella prima fase redazionale i primi nove capitoli del libro sesto erano collocati nel libro secondo.

154. *Sap.* VI, 5 (Longprè VII, 5) cita il *Tractatus de elementis* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Vedi n. 41 della presente lista. L'incongruenza è solo apparente: si consideri infatti che nella prima fase redazionale i primi nove capitoli del libro sesto erano collocati nel libro secondo.

155. *Sap.* VI, 6 (Longprè VII, 6) cita il *Tractatus de loco* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Vedi n. 131 della presente lista. L'incongruenza è solo apparente: si consideri infatti che nella prima fase redazionale i primi nove capitoli del libro sesto erano collocati nel libro secondo.

156. *Sap.* VI, 7 (Longprè VII, 7) cita il *Tractatus de providentia* al passato, collocato in *Sap.* I, 37.

157. *Sap.* VI, 7 (Longprè VII, 7) cita il *Sermo de natura* al futuro, collocato in *Sap.* V, 15 (Longprè VI, 15). L'incongruenza è solo apparente: si consideri infatti che nella prima fase redazionale i primi nove capitoli del libro sesto erano collocati nel libro secondo.

158. *Sap.* VI, 8 (Longprè VII, 8) cita il *Sermo de celo* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Vedi n. 27 della presente lista.

159. *Sap.* VI, 10 (Longprè VII, 19) cita il *Sermo de ente* al passato, con dubbia identificazione del luogo.

160. *Sap.* VI, 11 (Longprè VII, 20) cita il *Sermo de motore primo* al passato, con dubbia identificazione del luogo. Vedi n. 12 della presente lista.

161. *Sap.* VI, 13 (Longprè VII, 21) cita il *Sermo de oppositis* al passato, collocato in *Sap.* V, 5 (Longprè VI, 5).

162. *Sap.* VI, 16 (Longprè VII, 10) cita il *Sermo de corporibus* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Vedi n. 37 della presente lista.

163. *Sap.* VI, 18 (Longprè VII, 12) cita il *Sermo de accidente* al passato, collocato in *Sap.* IV, 23 (Longprè III, 23).

164. *Sap.* VI, 19 (Longprè VII, 13) cita il *Sermo de numero* al passato, collocato in *Sap.* IV, 38 (Longprè IV, 6).

165. *Sap.* VI, 19 (Longprè VII, 13) cita il *Sermo de intellectu* al passato, con dubbia identificazione del luogo. Vedi n. 42 della presente lista.

166. *Sap.* VI, 24 (Longprè VII, 18) cita il *Sermo de intelligentiis* al passato, con dubbia identificazione del luogo. Vedi n. 15 della presente lista.

167. *Sap.* VI, 24 (Longprè VII, 18) cita il *Sermo de materia* al passato, collocato in *Sap.* II, 12; II, 18; II, 22.

168. *Sap.* VI, 25 (Longprè VII, 18) cita il *Sermo de vita* al futuro, con dubbia identificazione del luogo. Il luogo in questione, stando al progetto esplicitato da Tommaso in *Sap.* VI, 16, si sarebbe dovuto collocare nello stesso libro sesto, nello specifico come parte del *Sermo de anima*.

BIBLIOGRAFIA

Fonti manoscritte

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Vat. lat. 4301 [=V]

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Vat. lat. 6771 [=R]

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Ms. Conv. Soppr. A, VI, 437 [=F]

Fonti a stampa

GRABMANN 1913 = MARTIN GRABMANN, «Die Metaphysik des Thomas von York», in JOSEPH GEYSER (hrsg. von), *Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baeumker*, Münster, Aschendorff, 1913, 181-193 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen: Supplement Band 1).

LONGPRÈ 1926 = EPHREM LONGPRÈ, «Fr. Thomas d'York, OFM. La première somme métaphysique du XIII siècle», *Archivium Francicanum Historicum* 19 (1926), 875-930.

PELZER 1921 = AUGUSTE PELZER, «Les versions latines des ouverages de morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIII[e] siecle (Suite et fin)», *Revue néoscolastique de philosophie* 23 (1921), 378-412.

PUNZI 2020 = ANTONIO PUNZI, «Introduzione», in THOMAE EBORACENSIS *Sapientiale*. *Liber III. Capp. 1-20*, ed. ANTONIO PUNZI, XV-XXXV, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2020 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Testi e Studi, 25).

RETUCCI 2010 = FIORELLA RETUCCI, «The *Sapientiale* of Thomas of York, OFM: The Fortunes and Misfortunes of a Critical Edition», *Bullettin de Philosophie Médiévale*, 52 (2010), 133-159. DOI: https://doi.org/10.1484/J.BPM.1.102149.

RETUCCI 2020 = FIORELLA RETUCCI, «Presentazione», in THOMAE EBORACENSIS *Sapientiale*. *Liber III. Capp. 1-20*, ed. ANTONIO PUNZI, V-XI, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2020 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Testi e Studi, 25).

RETUCCI 2023 = FIORELLA RETUCCI, «Introduzione», in THOMAE EBORACENSIS *Sapientiale*. *Liber I. Capp. 1-18*, ed. FIORELLA RETUCCI, VII-XXIX, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2023 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Testi e Studi, 27).

Thomas Eboracensis 2020 = Thomae Eboracensis *Sapientiale*. *Liber III. Capp. 1-20*, ed. Antonio Punzi, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2020 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Testi e Studi, 25).

Thomas Eboracensis 2023 = Thomae Eboracensis *Sapientiale*. *Liber I. Capp. 1-18*, ed. Fiorella Retucci, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2023 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Testi e Studi, 27).

Tresserra 1929(1) = Feliu Tresserra, «De doctrinis metaphysicis Fratris Thomae de Eboraco, O.F.M. (Oxoniæ magistri an.1253)», *Analecta Sacra Terraconensia* 5 (1929), 33-70.

Tresserra 1929(2) = Feliu Tresserra, «Entorn del *Sapientiale* de Tomas de York», *Criterion. Rivista Trimestral de Filosofia* 16 (1929), 5-45.

Tracing the Dynamics of Errors. Albert the Great and the Presocratics on the Void

Federica Ventola*

Abstract: This article brings to light a complex 'dynamic of errors' which Albert, in his Commentary on Aristotle's *Physica*, uses to elaborate on the problem of the void. In his analysis, the Dominican philosopher addresses issues such as the void's definition, its existence, or its relationship to motion, while stating his own position on the matter, which heavily relies on Aristotle. Albert argues that the errors made by certain pre-Socratic philosophers (in particular, Anaxagoras, Leucippus, Democritus, Xuthus, and Pythagoras) contributed to the formation of flawed doctrines in the Middle Ages, such as that of Avempace (alongside whom Albert mistakenly places Avicenna). By identifying and exposing 'errors' Albert creates a valuable vantage point to address the problem of the void, whilst emphasizing the significant role played by pre-Socratic thinkers in the emergence and evolution of scientific discourse on the issue.

Keywords: Albert the Great; *Physica*; void; Presocratics; mistake; Avempace.

1. Introduction: A Brief History of the Void

As James Owen Weatherall writes in *Void: The Strange Physics of Nothing*:

> Newton's picture of bodies in space traces back to the ancient Greeks, most notably Democritus and Epicurus, who developed variants of a theory they called atomism. […] Newton believed that bodies have smallest parts, which could not be further divided, so he believed in something like the Ancients' atoms. […] If you imagine sitting at a café with a friend, it is very natural to think that there's you, your friend, and in between, some distance of space where there's nothing. […] If this idea does seem intuitive, it is because we are brought up in a world shaped by three and a half centuries of Newtonian science. But for millennia before that, the idea was extremely controversial.[1]

* This contribution was completed within the framework of the PRIN 2022 project funded by the European Union/Questo contributo è stato portato a termine nell'ambito del Progetto PRIN 2022 finanziato dall'Unione Europea – Next Generation EU, Missione 4, Componente 1 –: "Believing without Evidence? The Ethics of Belief and Doxastic Control from Augustine to Fake News [BELIEVIDENCE]"; Project code: 2022KSEMSR, CUP: F53D23012590006 (Unità di Lecce).

1 Weatherall 2016, 16–17.

Noctua, anno XII, n. 4, 2025, ISSN 2284-1180
DOI: 10.14640/NoctuaXII20 – CC BY

The problem of the existence of the void officially became part of scientific discourse with the emergence of atomistic theory. Leucippus (500 BCE) was the first to hypothesize that matter is composed of indivisible, fundamental units called 'atoms', which can move within a necessarily empty space. According to him, this 'vacuum' or void was necessary to enable change and motion. His disciple, Democritus (460–370 BCE), built upon this idea, proposing an infinite universe made of empty space inhabited by solid, indivisible particles of different shapes and sizes, all in motion.

The Stoics also supported the idea of empty space. However, unlike the atomists, they believed that the void existed beyond the material world, whose contents, animated and unified by *pneuma*, could not be spread out.

Later, the Latin poet Lucretius (98–55 BCE), a prominent advocate and interpreter of atomism, discussed the necessity of the void in his cosmological poem *De Rerum Natura*: "[…] if there were not void, would not so much be robbed and baulked of restless motion, but rather could in no way have been born at all, since matter would on every side be in close-packed stillness."[2]

The problem of the void also came up in Empedocles' doctrine of pores. Should such pores, understood as channels through which effluences pass, be considered empty or full? Empedocles responded by denying the existence of a void: "in the whole there is no void" (DK31B13); Philoponus, on the other hand, claimed that pores are filled with a fine substance, like air.[3]

Aristotle[4] disagreed with the atomists' concept of the void and instead embraced Empedocles' idea that the space of the universe was not empty but filled with an amorphous substance, *aether*. For Aristotle, the notion of a void that could not be defined, categorized, or perceived by the senses was inconceivable. Moreover, the void would be uniform and symmetrical, lacking any spatial differentiation and rendering distinctions such as up and down, left and right, or front and back meaningless. This absence of spatial orientation would make any type of movement impossible. Even if an object could theoretically move within a void, it would encounter no resistance or obstacles, resulting in uni-

2 Lucretius 1921 (38, l. 329). See also Thuan 2017, 44–45.
3 Cf. Casertano 2009, 121.
4 About Aristotle's discussion of the void, see Furley 1989.

ricevuto: 26/11/2024 – accettato: 06/10/2025 – pubblicato: 31/12/2025

form straight-line motion, an outcome that the Greek philosopher considered absurd.[5]

Aristotle presented another argument: if an object stopped moving in a perfectly homogeneous void, why would it stop at one point rather than another? Furthermore, he affirmed that, if the void were 'something' and an object were placed in it, then two 'somethings' would be occupying the same space, which is impossible. Therefore, a void could not exist beyond the limits of the material universe. Aristotle's concept of *horror vacui*[6] dominated scientific discussions about the void for the next two millennia.[7]

During the 13th and 14th centuries, several positions regarding the void emerged, each with its own theological implications. Some thinkers adopted the Stoic notion of a void beyond the universe of things: God, being omnipresent, was found in every point of the void. But was the void finite or infinite? According to the Dominican Thomas Aquinas, the Earth was the center of everything, and God resided in the Empyrean.

However, to confine God within a finite universe and in a single place would cast doubt on God's boundless power. In 1277, Étienne Tempier condemned thesis 49 that the void could not exist, since denying its existence would imply questioning divine omnipotence.[8] Yet, in 1325, this decree was revoked, and Aristotelian teachings prevailed.

As Pasquale Porro puts it, "in general, scholastic physics adhered to the Aristotelian rejection of the void, but not without some hesitation, due to the need to safeguard divine omnipotence in some way: although excluded from the domain of *potentia ordinata*, the possibility of a void survived, to varying extents, in that of the *potentia absoluta*."[9]

5 Xuan Thuan reminds us that one of Newton's laws of motion, expressed in his *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* (1687), states that objects that encounter no resistance move in a constant straight line. See Thuan 2017, 46–47.

6 The notion of *horror vacui* refers to a theory formulated by Aristotle, which states that nature rejects the existence of vacuum (*natura abhorret a vacuo*) and thus constantly fills it; every gas or liquid continually seeks to occupy every space, without leaving any empty portions.

7 See Thuan 2017, 47–48.

8 See Thuan 2017, 50–51. Regarding the articles condemned by Tempier in 1277, see Piché 1999, 97; Hissette 1977, 118–120. See also Genz, Heusch 1999, 90; Barrow 2000, 81.

9 Porro 1996, 315: "In generale, anche la fisica scolastica si attiene al rifiuto aristotelico del

For some Scholastics, there was no way to produce the void: if logic did not conceive its existence, God could not transcend logic, and therefore could not create the void. For Robert Grosseteste and Roger Bacon, for instance, real void could not exist.[10] In line with Aristotle and Averroes, Albert the Great also agreed with those who denied the void, especially the possibility that the void, lacking resistance or external impediments, could cause local motion.

This article highlights the 'dynamic of errors' which Albert uses to elaborate on the problem of the void.[11] He tackles various related issues such as the void's definition, its existence, and its relationship to motion, while always reiterating his strong Aristotelian stance.

2. Albert the Great and the Void

2.1 Anaxagoras' Error

In the second treatise of Book IV of his Commentary on Aristotle's *Physica*, Albert investigates the concept of the void and raises the question of its existence.

---

vuoto. Ma non senza qualche limitazione, dovuta all'esigenza di salvaguardare in qualche modo l'onnipotenza divina: esclusa senz'altro dall'ambito della *potentia ordinata*, la possibilità del vuoto sopravvive – in misura diversa – in quello della *potentia absoluta*." See also Porro 1996, 35–36.

10 For a detailed analysis of the scholastic positions on the real existence of the void, see Genz, Heusch 1999, 92, 94.

11 In my article, I support a methodological hypothesis introduced by Nadia Bray in a study entitled *For a Theory of the Stemmatics of Conceptual Errors in Albert: The Pre-Socratics in Albert's Criticism of David of Dinant*, whose text I had the opportunity to read. The conference was held in Paris as part of the event *Materialism in the Middle Ages and Renaissance, 19–20 September 2024, CNRS-SPHERE (Paris)*, organized by A. Robert. In studying Albert's critique of David of Dinant's materialism, Bray focused on the constellation of different pre-Socratic sources associated with David, arguing that they show a solid internal coherence: "Starting from the recognition of specific errors and errors common to different philosophical traditions, Albert reconstructs a sort of stemmatics of the theories discussed […] The instrument developed by Albert," she suggests, "has a function: just as in philology, a *stemma codicum* is functional to the eventual ascribing of a new manuscript witness to one of the families represented by the *stemma*, in the same way, the stemmatic by which we can describe the relationship between errors common to different doctrines, which Albert reconstructs, is the instrument by which one can check the scientific theories of the past, the present and the future. Starting from a coherent and privileged system, in this case, that of Aristotle's philosophy, such instrument let us measure the coherence of another complex theoretical system, made up of related theses and possible corollaries, to refute or correct it."

In case the void exists, he investigates how it can be supposed to exist and how it can be defined.[12]

Albert opens his discussion with the theory of the ancient *physici*, who classified the void under the category of space (*locus*), identifying it as a place or a container (*vas*). For the *antiqui*, the full is a space or container that contains something visible and tangible, while an empty receptacle is a void.[13]

Revisiting Aristotle's position, Albert presents the view of certain thinkers (*quidam*), who seek to demonstrate that the void is non-existent.[14] However, they do not universally (*universaliter*) prove the nonexistence of the void; instead, they counter the claims of those who assert its existence through specific experimental observations (*particulariter*), ultimately concluding that the void is nothing. In this approach, they fall into the same error as Anaxagoras,[15] who, in attempting to deny the existence of the void, argued that matter is never empty but always contains a latent form within itself.[16] These thinkers (*quidam*) attempt

12 Albertus Magnus 1987, *Physica*, IV, 2, 1 (230,49–54): "Eodem autem modo accipiendum est per intellectum quod physici est considerationem facere de vacuo, sicut suum est considerare de loco. Et eadem problemata quaerenda sunt de vacuo, quae quaeruntur de loco, quae sunt tria, si est scilicet aut non est, et si ponitur esse, quomodo est et quid est."

13 Albertus Magnus 1987, *Physica*, IV, 2, 1 (230,60–71): "Cum ergo locus sit de consideratione physici, erit et vacuum de consideratione physici. Hoc autem manifestum est ex hoc, quod physici ponunt vacuum esse in genere loci, quia ponunt esse vacuum sicut locum quendam et vas quoddam. Videtur autem plenum et vacuum et locus idem esse subiecto, sed differunt secundum esse et diffinitionem, quia antiqui dixerunt esse plenum id quod est ut locus et vas, cum habet in se grave aliquid et grossum, visibile et tangibile, cuius ipsum est susceptivum, cum autem privatum est illo, tunc dicebant idem receptaculum esse vacuum."

14 Grant 1981, 3: "The atomist identification of real, albeit empty, space with nothing guaranteed that the history of spatial concepts would, from its inception, be rooted in paradox and enigma." See also Genz, Heusch 1999, 66.

15 Casertano 2009, 162: "Per quanto riguarda la fisica terrestre, Anassagora dipende molto dalla scienza ionica. Per lui la terra è piatta, librata nell'etere, perché non esiste il vuoto, è cava e contiene acqua nella cavità."

16 In this regard, particularly noteworthy is Nadia Bray's contribution, wherein she writes: "Il principale limite imputato ad Anassagora da Aristotele e sottolineato da Alberto consiste nella generale imprecisione, tanto concettuale quanto espositiva, delle sue dottrine, supposta all'origine di fuorvianti teorie circa la natura dell'intelletto, dei suoi rapporti con l'anima umana e della sua relazione con la materia […] quella particolare concezione ilemorfica della realtà che Aristotele, criticandola per poi correggerla, ascrive appunto ad Anassagora e che, secondo Alberto, si distingue dall'ilemorfismo aristotelico per il fatto di intendere le forme presenti nella materia, non allo stato potenziale, bensì attuale […]. La negazione della trascendenza della forma è in fondo incompatibile con la teologia cristiana." See Bray 2020, 46, 51. Also, see Albertus Magnus 1987, *Physica*, 2, 1, 1 (15,35–55).

to prove that the void does not exist but they do so *particulariter*, by performing experiments with containers that appear empty but are actually filled with air, thereby demonstrating that air is something, not nothing.[17]

For Albert (and Aristotle), there are errors in both the Anaxagorean doctrine of *latentia formarum*[18] and Anaxagoras' objection to the thesis supporting the existence of the void, defined as a space devoid of any visible or tangible body. Anaxagoras argued that air, though neither visible nor tangible, is nonetheless something that occupies space and cannot be equated with nothingness.

It is very likely that Albert found trace of Anaxagoras' line of thought in Avicenna's work *Sufficientia*, where we read:

> The first thing that incited the imagination to believe in the void was air. […] Moreover, their initial opinion about existing bodies was that they are perceptible by sight, whereas whatever is not perceptible by sight was supposed not to be a body and so, then, must be nothing. Therefore, it was imagined, in the case of air, not that it was something that fills but that it was nothing. On their initial view, then, the air in the container was imagined to be void intervals, not some thing.[19]

For Albert, as well as for Aristotle, in opposing the thesis of the supporters of the void, one need not merely prove that space is filled with air and that air is something (as Anaxagoras claims). Instead, one must argue that no empty space exists either separate from or between bodies, nor any empty space beyond the world. Accordingly, it would be more appropriate to prove that a void of such kind does not exist; and this should be done by disproving the positions

17 Albertus Magnus 1987, *Physica*, IV, 2, 1 (231,10–24): "Sunt igitur quidam qui volunt ostendere vacuum nihil esse; et non probant generaliter vacuum non esse, sicut intendunt universaliter affirmare vacuum illi qui ponunt vacuum esse, sed potius contradicunt particulariter et ostendunt quoddam vacuum non esse, quod illi dicebant esse vacuum, et ex illo universaliter volunt affirmare, quod nihil est vacuum. Et ideo peccant peccato Anaxagorae, qui cum deberet ostendere nihil esse vacuum, conatus est ostendere materiam non esse vacuam, sed potius in se latentem habere formam. Et ideo non eodem modo argumentantur, quo illi dicunt esse vacuum, sed ferunt contra eos contradictionem particularem ostendentes vasa esse plena, quae vacua esse dicebantur ab antiquis; probant enim quod aer aliquid est et non nihil […]." Regarding Anaxagoras' experiment, see Barrow 2000, 65: "Anaxagoras concluded that we have no observational evidence for the existence of empty space." See also Sorensen 2022, 93–94.

18 See Bray 2020, 33–51.

19 Avicenna 2010, II, 6, 11 (167). In this regard, see Lammer 2018, 327–328.

of Democritus and Leucippus, who claimed that no body is truly continuous but is instead interrupted by many voids (micro-voids), and refuting the Pythagoreans' view that the void is something separate from bodies, an infinite continuous space beyond the heavens (macro-void).[20]

Here, Albert presents the arguments of the supporters of the void, who claim that without the void local motion would not be possible, as it involves movement from one place to another, either towards the full or the empty. According to this reasoning, motion could not occur toward what is already full, because nothing else can be contained therein, and because, in such a case, two bodies would occupy the same place, contradicting the property of the impenetrability of matter. Therefore, the only remaining possibility for movement would be toward the void. Yet, Melissus and Parmenides (Aristotle mentions only Melissus, while Albert includes both) deemed this argument inappropriate: they argue that, if a body (*ens*) moves, it could not move toward the full for the reasons stated above, nor toward the void, which does not exist. Hence, for Melissus and Parmenides, the *ens* is one and immobile.[21] Albert does not directly chal-

20 Albertus Magnus 1987, *Physica*, IV, 2, 1 (231,55–54; 232,1–19): "Sunt autem aliis his oppositum dicentes, in eo etiam quod particulariter vacuum esse affirmant, quia dicunt quod vacuum est spatium, in quo nullum corpus grossum sensibile est ad visum et ad tactum. Opinantur enim, quod omne quod est, sit corpus grossum et sensibile, quod resistit tactui et terminat visum. Et dicunt, quod in quo nullum corpus tale est, quod hoc est vacuum. Cum autem illi qui negant esse vacuum, volunt contradicere illis qui dicunt vacuum esse aliquid, non oportet probare, quod aer sit aliquid, sed oportet adducere rationes ad hoc, quod nullum esset spatium vacuum separatum a corporibus, sive infra caelum sive extra, nec etiam quod sit spatium vacuum infra corpora, quod sit actu. Oporteret igitur probare eos, quod tale vacuum non sit, quod captat totum mundum, et quod nullum corpus sit vere continuum, sed interceptum multis vacuis, sicut dixerunt Democritus et Leucippus et alii multi physiologorum. Aut oporteret eos probare et ostendere, si vacuum sit aliquid, quod sit extra omne corpus separatum extra caelum, cum sit spatium continuum infinitum extra caelum existens, sicut dixit Pythagoras."

21 Albertus Magnus 1987, *Physica*, IV, 2, 1 (232,25–57) : "et hoc est, quod motus secundum locum non erit, si vacuum non esse ponatur; motus autem secundum locum, qui destruitur non posito vacuo, est loci mutatio et augmentum et decrementum […]; non enim videbitur loci mutatio esse, quocumque modo fiat, nisi sit vacuum; id enim quod quocumque modo mutat locum, aut movetur ad plenum aut ad vacuum. Sed ad plenum moveri non potest, quia plenum nihil amplius recipere potest. Si vero recipiat, tunc erunt duo corpora in eodem loco, quod esse non potest […]. Et haec omnia inconvenientia putabant sequi Melissus et Parmenides, si poneretur ens moveri, et ideo dixerunt ens esse unum immobile; si enim moveatur, cum his rationibus non possit moveri ad plenum, necesse est esse vacuum, ut dicunt. Vacuum autem non dicebat esse Melissus, et ideo dixit ens esse immobile."

lenge Parmenides and Melissus, despite their denial of movement.[22] Instead, he focuses more on the correct conclusion: that the void does not exist.

Aristotle and Albert also present the position of the *physici*, including the ancient Greek philosopher Xuthus. According to this group, the processes of condensation and rarefaction, which enable movement, could not be explained without the void. Moreover, the voids present within natural bodies, referred to as 'pores', also facilitate quantitative motion (*augmentum*) and nourishment. Food, they argue, is a body that enters an animal's empty body, which cannot be full, as two bodies cannot occupy the same space. To support this claim, they conduct an experiment: a jar filled with ashes can hold as much water as an empty jar due to the voids separating the ash particles.[23]

The Pythagoreans[24] also affirm that beyond the heavens and the world exists an infinite void. They propose that the heavens resemble a great living being that, in the act of breathing, draws the void from the infinite emptiness. This

22 In the lecture delivered in Paris at Université Paris Cité on September 19, 2024 (see footnote 11), Nadia Bray highlighted Albert's explicit view regarding the doctrine of Parmenides and Melissus on motion: "Parmenides' position, in which the one is finite, indivisible, simple, immutable, and immobile, has a solid internal coherence for Albert; precisely because it excludes motion, it is not a physical theory. An example of deviation from orthodox monism is represented by Melissus's version, which is incorrect in two ways: it deduces from the ungenerated nature of the one its infinity concerning time and mistakenly extends this to the category of quantity; furthermore, it deduces from quantitative infinity the negation of spatial movement and thus immobile. Albert presents this idea while questioning its validity. The denial of motion, upheld by Melissus, completely overlooks the existence of qualitative motion (*alteratio*), which, from an Aristotelian perspective, is compatible with the infinite." See Albertus Magnus 1987, *Physica*, I, 1, 2, 1; *Physica*, I, 1, 2, 6.

23 Albertus Magnus 1987, *Physica*, IV, 2, 1 (233,14–27): "Amplius autem, omnibus istius sectae physicis videtur fieri augmentum et nutrimentum per vacuum, quod est intra corpora, quae nutriuntur, quae nos poros vocamus. Dicunt enim omnes philosophi huiusmodi, quod alimentum, per quod nutritur animal, est corpus. Constat autem quod intrat in corpus animalis. Cum ergo duo corpiora non sint in eodem loco, constat, quod non intrat in plenum; ergo intrat in vacuum; ergo vacuum est intra corpora naturalia ad minus. Testimonium autem ad hoc idem inducunt experimentum de vase cum cineribus; cineribus enim vas plenum tantum recipit aquae, quantum vas vacuum sine cineribus. Cuius causam dicunt esse vacuum, quod separat inter particulas cineris."

24 Casertano 2009, 64, 66: "Dalla testimonianza aristotelica, emerge un'immagine del vuoto come ciò che avvolge il cielo: il vuoto è ciò […] che è caratterizzato dall'interminato, […] dall'interminato penetra nell'universo. Ed è probabile che l'antico pitagorismo abbia usato la metafora del respirare e dell'aspirare: a ulteriore conferma del dialettico rapporto che esiste tra i contrari. […] [Il vuoto] si trova innanzi tutto nei numeri, perché è il vuoto che distingue la natura loro (DK58B30)."

process, they argue, allow the void to separate the essences of things within the world: it is the void that distinguishes and separates all that exists. Furthermore, they contend that the void determines the distinction between numbers and, through numbers, governs sensible things. What distinguishes or divides is determined by the full or the void; not by the full, because the full is continuous in each local dimension.[25]

2.2 Plato's Error

In the second chapter, Albert the Great, like Aristotle, discusses the definition of the void (*quod significatur per nomen vacui*), beginning with ancient definitions. Some thinkers (*quidam*) consider the void as a space in which there is nothing, defining void as the capacity of a thing understood in any way, but not as the surface of the body that contains it or the space between surfaces. Consequently, they fail to define the specific nature of the void; for them, every entity is a body, every body occupies a space, and the void is simply a place where nothing exists. Under this view, even a point represents an empty space where there is nothing. Thus, the void is understood as a space lacking a tangible, qualitatively differentiated body. For instance, the heavens are considered empty because they are not filled with a heavy or light body.[26]

According to Albert, Plato aligns closely with these ancient philosophers (Aristotle, in contrast, does not explicitly mention Plato, instead referring to an

25 Albertus Magnus 1987, *Physica*, IV, 2, 1 (233,34–49): "Pythagorici autem dicunt infinitum vacuum esse et extra caelum et mundum esse et caelum dixerunt esse magnum animal, quod spiritu suo anhelando et respirando in se ipsum attrahit vacuum ex infinito vacuo, quod est extra caelum, et illud vacuum sic inspiratum separat naturas rerum in mundo distinctarum ab invicem, tamquam vacuum sit id quod separat ea quae sunt, ab invicem, et quae sunt consequenter. Et dicunt determinans hoc quidem primum esse in numeris faciens discretionem; vacuum enim est, quod facit in numeris discretionem et per numeros determinat alia […]."

26 Albertus Magnus 1987, *Physica*, IV, 2, 2 (234,4–23): "Ad quale autem se habet secundum veritatem […] non potest declarari, nisi prius accipiatur, quid est, quod significatur per nomen vacui […]. Describitur autem vacuum ab antiquis pluribus descriptionibus. Quidam enim dicunt, quod videtur vacuum esse locus, in quo nihil est, et non vocant locum superficiem continentis corporis vel spatium, quod est inter superficies continentis suppositum, sed vocant locum cuiuslibet rei capacitatem quocumque modo dictam; et ideo haec descriptio est valde generalis, non ponens vacuum aliquam esse naturam determinatam […]."

indefinite group with the pronoun *quidam*). Plato defines the void as a space devoid of material substance, containing only unformed matter. Some Platonists argue that the void consists of unshaped material matter before it acquires form (in the *Timaeus*, Plato describes matter as the womb of forms); for them, the void is synonymous with both place and matter.[27]

In agreement with Aristotle, Albert rejects Platonic dualism, which separates matter from form.[28] To admit that the void is matter distinct from form implies the existence of a separate void, which Albert deems absurd. As Genz and Heusch write, for Aristotle and his followers, matter exists only by virtue of its union with form.[29]

3. Void and Motion

3. 1 The Error of the Physici*, Pythagoreans and Atomists*

In the third chapter, while maintaining the Aristotelian view, Albert critiques the thesis that the void facilitates local and quantitative motion (*augmentum*). He addresses in detail the experiment conducted by the *physici* involving a jar filled with ashes and water, wherein a body is said to increase due to the presence of

27 Thuan refers to Plato as an opponent of the existence of the void. However, this would not be evident from Albert's Commentary: see Thuan 2017, 46–47. See especially *Tim.* 58a4–b5. According to Lammer, "a natural assumption would be to take al-Ǧurǧānī as referring to Plato's account of χώρα in the Timaeus. Of course, Plato's doctrine of χώρα in the Timaeus is enigmatic and controversial, and there is no consensus among interpreters on what it actually amounts to. On one account, Plato identified χώρα with matter. The earliest evidence for this reading is Aristotle; cf. *Phys.* IV, 2, 209b6–17. What is interesting, here, is that the Arabic tradition – at least as exemplified by al-Ǧurǧānī – apparently categorised Plato as someone who defended the view that space is an independently existing three-dimensionally extended magnitude which in itself is empty and undifferentiated, i.e., an extension which underlies the spatially finite world, in which bodies come-to-be, and which bodies can occupy, instead of taking heed of Aristotle's remark that for Plato, place was actually matter." See Lammer 2018, 385.

28 Albertus Magnus 1987, *Physica*, IV, 2, 2 (235,12–23): "Alio autem modo et tertio dicitur esse vacuum secundum Platonem id in quo non est hoc aliquid quod est substantia corporea, perfecta per formam substantialem, in qua ratione vacui dicunt quidam Platonicorum corporis materiam esse vacuam, antequam habeat formam, et hoc innuit Plato in Timaeo, ubi dicit, quod materia est formarum gremium. Hoc enim vacuum verissime dixerunt esse locum, eo quod locum et materiam idem esse dixerunt […]; non bene autem in hoc dixerunt, materia enim non est separabilis universaliter a rebus, ita quod ipsa sit per se sola ab omni forma separata."

29 See Genz, Heusch 1999, 87.

the void. Albert identifies three possible objections: (1) the body increases, but not toward a specific direction; (2) the body increases through something incorporeal; (3) two bodies would occupy the same space. In the first case, if the body were to increase without a specific direction, it would imply that the void exists only in a particular part of the body; however, if this were true, the body itself would be void and, as a result, would not increase. In the second case, it would be inconvenient for the body to increase through something incorporeal (the void), as a body cannot gain additional substance from something that lacks corporeality. In the third case, if the body increases by means of something corporeal (which would imply that the void is a body), this would result in the coexistence of two bodies in the same space, which is impossible.[30] Therefore, Albert concludes that it cannot be demonstrated that the void facilitates motion through increase (*per augmentum*).[31]

Albert also refutes the position of those who advocate for the void as a separate space, among whom we find the ancient philosopher Xuthus. The only distinction in Xuthus' argument is that he and his *secta* posit the existence of multiple voids within natural bodies, rather than *extra caelum* or *infra caelum.* Additionally, Xuthus believes that the void exists only in rarefied bodies, specifically those that are light and move upward. Based on this view, Albert concludes that the void cannot be the cause of all local motion but may, at most, explain upward motion.[32]

30 Grant notes that, in general, for Aristotle (and also for Albert), such empty space was conceived either as a corporeal dimension, incapable of accommodating material bodies due to the obvious violation of the principle that two bodies cannot simultaneously occupy the same place, or as something entirely superfluous. See Grant 1981, 18.

31 Albertus Magnus 1987, *Physica*, IV, 2, 3 (236,50–66): "Universaliter autem ratio, quam inducunt de augmento et de experimento aquae diffusae in cinerem, destruit seipsam in hoc, quod non probat esse augmentum […]. Detur enim quod corpus augetur per vacuum, sicut dicunt. Adhuc sequitur unum trium inconvenientium; aut enim corpus non secundum partem aliquam augetur aut augetur non per corpus augens, sed per incorporeum, aut oportet, quod duo corpora sint in eodem loco. Si enim augeatur in qualibet parte, et sic corpus est ipsa vacuitas et non augetur ita. Aut si augetur per plenum, tunc aut augetur incorporeo, et hoc est inconveniens, quia corpus non accipit additionem per incorporeum, aut augetur per corpus, et tunc duo corpora secundum eos erunt in eodem loco."

32 Albertus Magnus 1987, *Physica*, IV, 2, 9 (255,8–38) : "Si quidem igitur dicunt multa vacua separata habens et distincta a partibus plenis, tunc per eadem destruitur positio eorum, per quae destructa est positio ponentium vacuum locum esse separatum, quia tunc hec positio non differt ab illa, nisi quia in diversis ponitur vacuum, scilicet extra caelum vel

In the next two chapters, Albert, following Aristotle, seeks to demonstrate conclusively that the void is not the cause of local motion. Albert refers to his *tractatus de loco* (*Phys.*, IV, 1), where he specifies that a place possesses an inherent attraction or natural power influencing objects moving toward a single spatial direction; a condition that cannot occur in a uniformly dimensioned void, lacking distinctions such as up, down, center, and so on.[33] Albert argues that some ancient philosophers believed that the Earth remins stationary (in the absence of motion) because it is equally attracted from all sides – and not just one – of its circumference. For Albert, this could apply to the void: if the void possessed an attractive force, it would be uniform, attracting equally from all directions, thereby resulting in no differentiation in motion (greater or lesser). Thus, Albert concludes that the void cannot serve as the cause of local motion.[34]

---

infra mundum vel in quibusdam partibus corporis physici, semper autem ponitur actu existens et distinctum a pleno. […] Si autem non est separatum, sed immixtum est vacuum pleno non distinctum ab eo nisi secundum potentia, qua plenum potest esse vacuum et econverso, quando de denso fit rarum et e converso, et ita ponitur aliquid esse vacuum, tunc minus est impossibile ponere ipsum quam primum, eo quod posito priori vacuo sequitur motum localem non esse […] contingit secundum istam positionem, quod vacuum non est causa omnis motus, sed motus qui est sursum tantum; vacuum enim secundum actum non efficitur nisi in raro et rarum est leve et ascendit sursum."

33 Albertus Magnus 1987, *Physica*, IV, 2, 4 (237,43–50): "Ostendimus enim supra in tractatu de loco, quod locus connaturalitatem habet ad locatum et ideo habet potentiam trahentem ad se locatum in ipso, quando movetur ad ipsum. Talem autem connaturalitatem et potentiam non potest quisquam ostendere in vacuo, cum vacuum non sit nisi dimensiones, quae sunt unius rationis ubique, et nusquam est in ipsis natura superioris et medii natura." Here Albert adopts an Aristotelian concept. As Genz and Heusch notice: "The vacuum or empty space of Aristotle's is isotropic; it contains no preferred direction. Today, we might say there is no gravity acting in or on it […] in a void, all bodies will move with the same velocity." See Genz, Heusch 1999, 73.

34 Albertus Magnus 1987, *Physica*, IV, 2, 5 (238,56–68): "Dixerunt enim quidam physicorum terram quiescere propter hoc, quod ubique aequaliter attrahitur a circumferentia orbis, et non ex hoc, quod aliquam habeat connaturalitatem ad medium locum, sed potius ex hoc, quod circumferentia orbis sit in circuitu eiusdem dispositionis, cuius convexum aequaliter distat a terra per circuitum et ideo attrahit terram undique aequaliter […]. A simili ergo ostenditur de eo quod imponitur in vacuo; si enim ponatur naturam attractivam habere, oportet, quod ab omnibus partibus aequaliter attrahat, et sic positum in ipso non est, quo magis vel minus moveatur […]." The same argument used by Aristotle can be found in Avicenna. To this regard, see Avicenna 2010, II, 8, 20–21 (197): "The defenders of the void, however, were at their most outrageous when they gave it a certain attractive or motive power, even if in some other way, such that they claimed that the cause of water's being retained in the vessels called clepsydrae and its being attracted into the instruments called siphons is nothing but the attraction of the void and that it first attracts what is denser and then what is more subtle. […] We say that, if the void were to have some at-

Moreover, Albert critiques the claims of the *physici* and Pythagoreans, who asserted that natural motion could occur within a void distinct from bodies. He argues that such a void would necessarily be infinite, rather than finite, as a finite void would require limitation by the full, which is impossible. In an infinite void, no distinctions such as up or down, center, or beginning would exist; the void would be a non-being (*privatio simplex*), lacking differences and natural potential. If a change in location were to occur, the form of what moves upward would differ from that of what moves downward, and so forth. Albert concludes that the void cannot permit distinct types of motion, as such differentiation arises from the diversity of the medium through which movement occurs and the weight of the moving object.

3.2 The Error of Aristotle and Avicenna

In the following chapter, Albert argues that the speed at which a body moves depends on the thickness of the medium it traverses. He explains that a stone moves more quickly in air than in water because air is a thinner medium than water. Albert further examines the motion of two bodies of different weights within the same medium: the lighter object moves upward more quickly, while the heavier one falls more rapidly. Thus, the speed of motion varies according to the properties of the medium and the weight of the bodies. The resistance or obstruction posed by the medium is what slows down the motion. Moreover, if the objects have the same weight, this hindrance (*ex parte medii*) can arise in three ways: (1) when the medium obstructs movement by opposing the direction of motion (e.g., a stone thrown against the force of the wind); (2) to a lesser extent, when the medium offers resistance even while moving in the same direction as the motion (e.g., a stone moving along with the wind); and (3) when the intrinsic nature of the medium itself impedes motion. The time required for motion is proportionate to the type of medium: it increases in denser media (e.g., water) and decreases in thinner ones (e.g., air). For instance, if a stone moves through both air and water, and water is twice as dense as air, it will take twice as long for the stone to move through water as it does through air.

---

tractive power, there could be no differences in strength and weakness in it, since the way that each part of the void would attract would be like any other."

The disparity in motion is thus determined by the type of medium and the resistance it presents.[35] As Edward Grant notes, in medieval physics, the main function of resistance was to prevent instantaneous motion and to ensure motion remained finite. In the sublunar realm of the Aristotelian cosmos, the *plenum* fulfilled precisely this function.[36] Consequently, Albert (like Aristotle) specifies that if motion were to occur in the void, it would happen instantaneously, without duration. This is because the void is indivisible, lacks the obstructive potential of a medium (such as air or water), and would thus bear no correlation with time, which would be absurd.

Albert also discusses the objections raised by Avempace (whom he mistakenly associates with Avicenna[37]), who outlined three arguments in response to Aristotle's theory.[38]

1) The medium that hinders or slows down movement cannot be natural, as Aristotle asserts, since what is natural should facilitate rather than obstruct the

35 Albertus Magnus 1987, *Physica*, IV, 2, 6 (241,3–30): "[…] nos videmus, quod idem corpus grave retinens eandem quantitatem una vice velocius movetur quam alia propter alteram duarum causarum aut propter ambas. Aut enim movetur velocius aut tardius, quia movetur per diversa media, quorum unum est spissius altero et alterum magis tenue, sicut idem lapis citius movetur per aerem quam per aquam, eo quod aer est magis tenuis quam aqua. Aut etiam si dicatur non retinere eandem gravitatem, sed dicantur esse duo corpora per idem medium mota, tunc enim quod habet excessum in levitate, citius ascendet, et quod habet excessum in gravitate, citius descendet […]."

36 See Grant 1981, 28.

37 See Avicenna 2010, II, 8, 8 (186). Here Avicenna, contesting the opinion of the defenders of the void, writes: "there can be no circular motion in the void as they suppose." See also Avicenna 2010, II, 8, 9–10 (186–187): "We also say that there would be no natural rectilinear motion […] Natural motion must either be naturally directed in some direction or not […] Now, it is absurd that [the void] be an intellectual object that has no position, because no motion is directed toward that." In addition to her observation that Avicenna rejected motion in a void, A. Maier shows the corrupt status of the medieval Latin translation of Avicenna's treatise (see Maier 1951, 129–132). Because of the poor quality of the available text of Avicenna's *Sufficientia*, it is likely that Albert misinterpreted Avicenna's true opinion. See also Grant 1981, 30. For further confirmation of Avicenna's position against the existence of the void, see Lammer 2018, 327: "It is known that the Baṣrī branch of Muʿtazilism avowed the existence of the void and criticized the conception of place as a two-dimensional surface. In his response, Avicenna attacks their terminology and reproaches the Baṣrī Muʿtazilites for their belief in the existence of the void, which he blames on a misguided judgment of the imaginative faculties." See also at 389: "By contrast, Avicenna, in addition to having been aware of the ancient debate, had to face not only the atomism propagated by the Baṣrī branch of Muʿtazilism and the emerging school of the Ašʿarites, both of whom allowed for actual void spaces within atomic compositions."

38 Albertus Magnus 1987, *Physica*, IV, 2, 7 (245,10–19).

motion of an object. If, as Aristotle suggests, the full were an impediment or a factor slowing down motion, it would follow, for Avempace, that no full space could be a natural medium through which a natural body could move. Given that a natural medium must exist, Avempace concludes that this medium would necessarily have to be the void. In this argument, he aligns with those (such as the Atomists) who claim that a void separate from bodies is essential for movement.[39]

2) If motion in the void is assumed to occur in an indivisible instant of time, it would follow that the motion of celestial bodies also happens instantaneously, as their movement – the orbit of the celestial spheres – does not occur within any medium. Moreover, since the motion of each sphere is its rotation around a shared center, there is no need for the sphere to move away from its location. Instead, it remains in its position, rotating with uniform motion, as is said of celestial spheres.[40]

3) For Aristotle, it would also follow that the proportion between two motions depends on what is secondary and *per accidens* in motion (the medium or the impediment), rather than on what is primary and intrinsic (*per se*) to the motion itself.[41] According to Avempace, however, motion depends on the mover's power exceeding that of the object being moved. Thus, motion will necessarily be faster when the mover's power surpasses that of the object, and slower when

39 Albertus Magnus 1987, *Physica*, IV, 2, 7 (245,20–33): "Medium impeditivum motus non est medium naturale, eo quod naturalia rei rem in nullo impediunt, sed potius promovent ad motum. Omne autem plenum, ut hic supponitur, est impedimentum transitus eius quod movetur per ipsum; ergo videtur, quod nullum plenum sit naturale medium, per quod movetur corpus naturale. Cum igitur oporteat habere aliquod medium naturale […] oportet quod medium naturale […] sit vacuum et ita redibit opinio dicentium vacuum separatum oportere poni propter motum."

40 Albertus Magnus 1987, *Physica*, IV, 2, 7 (245,34–41): "Secundum autem inconveniens est, quia si motus est in indivisibili temporis, qui est per medium non resistens motui eius quod fertur per ipsum, sequitur, quod motus corporum caelestium sit indivisibili temporis, eo quod motus ipsorum, qui est circulatio sphaerarum caelestium, non est per medium aliquod, neque resistens neque non resistens, sicut motus omnis circuli, qui est circulatio circa centrum unum et idem." See also Aristotle, Averroes 1962, *Physica*, IV, 2 (f. 160C–F).

41 Anneliese Maier has noted that "for Aristotle there are only two possible efficient causes of natural motion in inanimate bodies: the generans, which is the *per se* efficient cause of all the motions consequent upon the nature generated, and the *removens prohibens* or *removens impedimentum*, which is the *per accidens* cause of that actual motion." See Maier 1952, 147–49.

the mover's power does not.[42] To the resistance of the medium Avempace attributes the sole function of delaying motion, that is, extending the time virtually required for an object to move in the absence of resistance.

Avempace presents the case of celestial bodies, where motions of varying speeds can be observed: the Primum mobile moves exceedingly fast, while the fixed stars move very slowly; so slow, in fact, that the Primum mobile completes its orbit in 24 hours, whereas, as Aristotle notes, the fixed stars require 36,000 years to complete theirs. For Avempace, this suggests that there can be a proportionality of faster and slower motion, allowing for finite motion over time even in the void. Thus, it would be incorrect to assert that differences in the speed of motion arise solely from the nature or disposition of the medium.[43]

Albert introduces yet another argument attributed to Avempace (and, due to a misunderstanding by Albert, also to Avicenna)[44] against Aristotle's position in Book VI of *Physica*. Aristotle asserts that nothing can move through a space

42 Albertus Magnus 1987, *Physica*, IV, 2, 7 (245, 47–57): "Tertium autem inconveniens est, quod cum proportio motus sit ex duobus, ex uno principaliter, ex alio secundario, sequitur secundum dicta, quod motus non proportionatur motui nisi secundum id quod secundario et per accidens est in quodam motu, et non per id quod primo et per se est in omni motu. Cum enim omnis motus fiat ex victoria potentiae motoris super mobile, oportet necessario, quod motus sit velocior, in quo potentia motoris sit magis vincens suum mobile, et motus sit tardior, in quo potentia motoris minus vincit mobile." See also Aristotle, Averroes 1962, *Physica*, IV, 2 (f. 160C–F).

43 Albertus Magnus 1987, *Physica*, IV, 2, 7 (245, 57–76). See also Aristotle, Averroes 1962, *Physica*, IV, 2 (f. 160E–F). Grant highlights that for Avempace the difference in the velocities of celestial motions depends on the difference in perfection (*nobilitas*) between the mover and the mobile. See Grant 1981, 27.

44 Here, Albert seems to have misunderstood Avicenna's position and reasoning, likely focusing only on the initial words of the argument. Avicenna explains: "So, when the mobile undergoes motion in the void, it will cross the void medium either in a certain amount of time or in no time. Now, it is absurd that that would take no time, because it crosses some of the medium before crossing all of it, and so it must take some time." Avicenna adds afterward: "Now, it is absurd that the proportion of the motion's time, where there is absolutely no opposition, should be like a proportion of some amount of time of a motion during a certain opposition. […] Also, every motion in a void is a motion in what does not oppose, and this premise is likewise true. Also, any motion in what does not oppose will not at all be equal to some motion during a certain opposition having a given proportion, were it to exist. So, from these premises, it necessarily follows that, in a void, there is no motion whose time is equal to some amount of time of a motion during a certain opposition, were there such. From these [premises] and the first, it necessarily follows that none of the motions in the void is a motion in the void, which is a contradiction." See Avicenna 2010, nn. 12–13 (191–192).

larger than itself without first moving through one that is smaller or equal. If we accept the existence of a separate void, as the ancients argued, and object A moves within it, then A would first have to move in a void smaller or equal to itself. This implies that within the void there must be a distinction between 'before' and 'after', and, consequently, the presence of time. Motion in the void thus cannot occur in an indivisible instant, as Aristotle would claim. Moreover, even within an empty space, there is proximity and distance; motion within such a space unfolds over a span of time, which necessarily involves a sequence of before and after.[45]

Quite likely, Avempace's arguments reflect the ideas expressed by Philoponus in his Commentary on Aristotle's *Physica*, though Philoponus' work was only discovered in the Latin West in the sixteenth century. From Averroes, we know that Avempace denied that the motion of a stone, for instance, required time simply because it moved in a medium.[46] In this context, Avicenna presents (though rejecting it) the argument of *distantia terminorum*: the necessity for a body to traverse the preceding parts of an empty space before reaching the subsequent parts. This idea would later be addressed by Roger Bacon[47] and Thomas Aquinas to explain Avempace's position on how movement in a resistance-free medium, or the void, would be finite rather than instantaneous.[48]

Avempace criticizes Aristotle's position regarding motion, because even though there is no resistance coming from the medium in the void, there is still a difference in velocity between two motions, which depends on the proportion

45 Albertus Magnus 1987, *Physica*, IV, 2, 7 (245, 80–86; 246,1–14).

46 See Grant 1981, 26. For Philoponus, the medium functions only as a factor of slowing down. Thus, true motion could only occur in the void, where the time taken to cover a given distance represented the true motion time of that particular body. When traversing the same distance through a material medium, the same body required additional time proportional to the density of the medium. See also Sorabji 1988, 146: "What you would achieve by removing resistance is not the necessity for time, but the necessity for extra time spent in overcoming the resistance. In this Philoponus is followed by Avempace."

47 See Grant 1981, 27. Roger Bacon states that motion in a void would be finite, because "every body is divisible and has a distance [or separation] between its boundaries; therefore it has a prior part and another posterior part, and will traverse one part and then another. For this reason, before and after [or prior and posterior] occur within the parts of the magnitude, and there will be a before and after in the motion and, therefore, in the time." See Roger Bacon 1935, *Physica*, 234.

48 Grant 1981, 29.

between the mover and the moving object, or better, on the mover's power exceeding that of the object.

3.3 The Error of Avempace

Albert then presents Averroes's counterarguments to Avempace, whom he describes as "deceived" (*deceptum*).[49]

Averroes stresses that the motion of celestial bodies does not require a medium, since whatever moves on its own has the principle of motion within itself, is animated, and possesses both an active mover and a perfect actual *mobile*. The same applies to the soul, which moves the body: both move within their own respective places, not outside of them. Because they are perfect, they do not require a medium for their motion. Even though their motion does not occur within a medium, this does not imply that it takes place in an indivisible instant, but rather within time.[50] In contrast, the motion of simple bodies requires a medium, in addition to a mover and a *mobile*, as only the mover is in actuality (form), while the *mobile* is potentiality (matter). Since form is not a distinct entity within an inorganic body, it cannot serve as the efficient cause of natural motion. An inorganic body cannot move by itself because its form cannot act upon its matter; likewise, as its matter is being moved, it cannot be separate and cannot serve as a resistance to the moving force. How, then, do these bodies move naturally? For Averroes the form of an inorganic body moves it *per accidens* by overcoming the resistance of an external medium. Such bodies can only move if they are within an external, material medium. Thus, the form of the body and the external medium are both essential for motion to occur.

Therefore, if motion occurs within the void, there is no medium to facilitate or slow down the motion; it occurs instantaneously.[51] Aristotle argues that, in the absence of a resisting medium to either slow or accelerate motion – resulting from the mover's excess power over the moving object and enabling the genera-

49 Albertus Magnus 1987, *Physica*, IV, 2, 7 (247,59–61).

50 Albertus Magnus 1987, *Physica*, IV, 2, 7 (247,86–94; 248,1–10).

51 Averroes argued that motion must always result from the combined action of two forces or powers: one driving and the other resisting, with the latter usually identified as the object being moved. It is the resisting force that ensures motions do not occur instantaneously. See Grant 1981, 40; see also Weisheipl 1985, 87–88.

tion of the mover's form within the object – motion would occur instantly rather than over time, as the relationship between motions relies on the proportion of the medium. According to Albert, this demonstrates Aristotle's precision. Albert's alignment with Aristotle and Averroes on this issue is evident.

Albert is not alone in addressing the two main perspectives on the possibility of motion in the void, i.e., Averroes' position, according to which a resistant, material medium is necessary for the finite movement of all bodies within the sublunar realm, while Avempace' standpoint, contending that a resistant medium is not essential for temporal motion, thus allowing for finite rather than instantaneous speeds in a hypothetical void.[52] Without directly mentioning him, Thomas Aquinas appears to align with Avempace on this point. Aquinas challenges Aristotle's assertion that there would be no relationship between motions within a void and within the *plenum*. "Indeed" he argues, "any motion has a definite velocity [arising] from a ratio of motive power to mobile, even if there should be no [external] resistance."[53] For Aquinas, the speed of a moving body is not caused by resistance but by the time required to cover a given distance. Therefore, even without a medium of resistance, as in a void, a body would fall with a specific speed due to the time needed to travel that distance.[54]

52 In this regard, see Grant 1981, 26. On the position of Egidius Romanus on motion in a void, see Porro 1996, 337. Regarding Duns Scotus' position, Porro 1996, 360 writes: "Ogni movimento è in esso impossibile; tuttavia, ammettendo per ipotesi una simile eventualità, il moto sarebbe comunque successivo, perché il mobile si troverebbe ad attraversare prima una parte del vuoto e poi un'altra (in questo modo, evidentemente, Scoto si schiera con Avempace e gli altri sostenitori dell'approccio cinematico." Concerning Hervaeus Natalis's position, Porro 1996, 368 writes: "Come Tommaso, Erveo nega invece che i movimenti angelici possano aver luogo nell'istante, adottando per altro lo stesso approccio cinematico al problema del rapporto tra velocità e resistenza. Anche un ipotetico movimento nel vuoto avrebbe comunque natura temporale a causa della *distantia terminorum*."

53 Grant 1981, 28; see also Sorabji 1988, 147: "The central defense of motion in a void, that removing resistance removes only the necessity for extra time, had a long subsequent history. It is next mentioned six hundred years later in the Islamic world, as already indicated, by Avempace. Averroes makes no mention of Philoponus and himself dissents from Avempace's view, but Thomas Aquinas agrees." On Thomas Aquinas' and Siger of Brabant's positions, Weisheipl writes: "However, Averroes' interpretation was explicitly rejected on all essential points by St. Thomas Aquinas […] and even by Siger of Brabant, the eminent founder of Latin Averroism." See Weisheipl 1985, 89, 134–137.

54 Thomas de Aquino 1965, *In Phys*., IV, lect. 12, n. 10, p. 258: "Sed haec omnino videntur esse frivola. Primo quidem, quia licet quantitas tarditatis non sit secundum modum quantitatis continuae, ut addatur motus motui, sed secundum modum quantitatis intensivae, sicut cum aliquid est altero albius; tamen quantitas temporis ex qua Aristoteles argu-

According to Albert, Avempace's error arises from his notion that the speed caused by the medium in the motion of simple bodies and the speed caused by the difference in the mover's power were two independent and distinct elements. For Albert, this is mistaken, as the mover's power increases or decreases in relation to the medium and its resistance.[55] As James A. Weisheipl notes, "Averroes dismisses Avempace's position as mathematically erroneous, as Avempace discusses velocity in terms of adding or subtracting amounts of motion, while Averroes conceives of velocity as inversely proportional to resistance, that is, as a divisor. Thus, if resistance were zero, velocity would be infinite, that is, instantaneous, which for Averroes is impossible."[56]

4. Conclusions

Albert the Great's stance concerning the question of the existence of the void and the possibility of finite motion within it is articulated in his Commentary on Book IV of Aristotle's *Physica*. He agrees with Aristotle and Averroes in denying the existence of the void (both macro-void and micro-void) and the possibility of finite motion occurring within it over time, as such motion would lack a medium to cause resistance or impede the motion itself.

Unwavering in his defense of Aristotle and infused with critical spirit, Albert's insightful approach focuses on the 'dynamic of errors' that can be identified in the positions of the various thinkers he analyses, from which he develops his discussion and explain his own position on the concept of the void. He

mentatur, est secundum modum quantitatis continuae, et fit tempus maius per additionem temporis ad tempus; unde subtracto tempore quod additur ex impediente, remanet tempus naturalis velocitatis. Deinde quia in gravibus et levibus remota forma, quam dat generans, remanet per intellectum corpus quantum, quod ex hoc ipso quod quantum est, in opposito situ existens, habet resistentiam ad motorem […]. Et ideo melius et brevius dicendum est, quod ratio Aristotelis inducta, est ratio ad contradicendum positioni, et non ratio demonstrativa simpliciter." Cf. Weisheipl 1985, 93.

55 Albertus Magnus 1987, *Physica*, IV, 2, 7 (249, 12–31): "Patet autem quod causa deceptionis Avicennae et Avempacis fuit, quod putabant, quod ad aliud et ad aliud refertur tarditas, quae causatur ex medio in motu simplicium, et tarditas, quae ex diversitate motoris causatur, cum hoc non sit verum, quia cum habitudine medii crescit virtus motoris et cum contrarietate eius decrescit, et ideo quod demonstratur in uno eorum, tenet in utroque eorum." Cf. also Aristotle, Averroes 1962, *Physica*, IV, 2 (f. 161H–M; 162A–C).

56 Weisheipl 1985, 88, 131–133. About Averroes' conception of the void, see also Maróth 2011.

argues that the errors of certain Presocratics (Anaxagoras, Leucippus, Democritus, Xuthus, and Pythagoras) and even Plato contributed to the formation of erroneous doctrines in the Middle Ages, notably that of Avempace (alongside whom Albert mistakenly includes Avicenna). Such ideas would later influence thinkers like Thomas Aquinas, Duns Scotus, Hervaeus Natalis, and many others.

It is important to note, however, that there are different kinds of errors:

• Anaxagoras' error is both doctrinal (the doctrine of *latentia formarum*) and methodological. According to Aristotle and Albert, while Anaxagoras correctly concludes that the void does not exist, he fails to present the correct argument to support this conclusion.

• Leucippus' and Democritus' error is doctrinal, as they argue for a void separate from bodies, in which atoms can move.

• The error of Xuthus and his 'sect' of *physici* is also doctrinal. They defend the existence of the void (micro-void), which they deem necessary to explain the processes of condensation and rarefaction that enable movement. According to them, the voids within natural bodies, called 'pores', also make possible quantitative motion and nourishment.

• Pythagoras and the Pythagoreans' error is doctrinal, as they believe in an infinite void (macro-void) beyond the heavens and the world, and that it is this void that determines the distinction between numbers and sensory things.

• Plato and the Platonists' error is doctrinal, as they define the void as a space devoid of corporeal substance, containing only matter without form. For them, the void is identical to shapeless matter, as place and matter are the same.

• Avempace's error is doctrinal, as he asserts that motion within a resistance-free medium, or the void, would be finite instead of instantaneous.

• Avicenna's error, which appears doctrinal, is really a misinterpretation by Albert ('Albert's error'). Avicenna, in fact, challenges the views of the thinkers who support the existence of the void.

• Aristotle's error, doctrinal in nature, is considered as such only by Avempace. The latter argues that there is no need to posit a medium or an impediment for motion to occur over time.

For Albert, identifying and discussing 'errors' serves as a useful tool to deepen the debate on the issue, including the arguments and counterarguments that arise from it, while also affirming, in an accurate and consistent manner, his alignment with Aristotle and Averroes in order to prevent harmful influences on medieval doctrines.

It is worth noting that, although Albert believes numerous errors by the ancient philosophers to be at the core of flawed medieval doctrines, the Presocratics played a fundamental role in the origin and progression of scientific discourse on the void and other questions of physics and metaphysics. As Henning Genz and Karin Heusch observe, "the so-called pre-Socratic philosophers in Ionic Greece, as Erwin Schrödinger […] has put it, saw the world as a rather complicated mechanism, acting according to eternal innate laws, which they were curious to find out. This is, of course, the fundamental attitude of science up to this day."[57]

Federica Ventola
Universität zu Köln*

57 Genz, Heusch 1999, IX, Preface.

* fventol4@uni-koeln; Universität zu Köln, Thomas-Institut, Universitätsstr. 22, D-50923 Köln, Germany. ORCID: https://orcid.org/0009-0000-0129-116X.

BIBLIOGRAPHY

Albertus Magnus 1987 = Albertus Magnus, *Opera Omnia. Tomus IV Pars I: Physica. Libri 1-4*, ed. Paulus Hossfeld , Munster, Aschendorff, 1987.

Aristotle, Averroes 1962 = Aristotle, Averroes, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, Apud Junctas, 1562–1574-Frankfurt a.M., Minerva, 1962.

Avicenna 2010 = Avicenna, *The Physics of The Healing: A Parallel English-Arabic Text in Two Volumes*, Brigham Young University, Islamic Translation Series, 2010.

Barrow 2000 = John D. Barrow, *The Book of Nothing*, London, Vintage Books, 2000.

Bray 2020 = Nadia Bray, "La ricezione di Anassagora nel Medioevo. Il caso di Alberto Magno," *Studi filosofici* 43 (2020), 33–51.

Casertano 2009 = Giovanni Casertano, *I Presocratici*, Roma, Carocci, 2009.

Furley 1989 = David Furley, *Cosmic Problems. Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Genz, Heusch 1999 = Henning Genz, Karin Heusch, *Nothingness – The Science of Empty Space*, New York, Perseus, 1999.

Grant 1981 = Edward Grant, *Much Ado about Nothing: Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Hissette 1977 = Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Vander Oyez, 1977.

Lammer 2018 = Andreas Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics. Greek Sources and Arabic Innovations*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2018.

Lucretius 1921 = Lucretius, *On the Nature of Things*, ed. Cyril Bailey, Oxford, Oxford University Press, 1921.

Maier 1951 = Anneliese Maier, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1951.

Maier 1952 = Anneliese Maier, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1952.

Maróth 2011 = Miklós Maróth, "Averroes on the Void" in Ahmad Hasnawi (ed.), *La lumière de l'intellect. La pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps. Actes du IV^e colloque international de la SIHSPAI (Société Internationale d'Histoire des Sciences et de la Philosophie Arabes et Islamiques), Córdoba, 1998*, 11–22, Leuven, Peeters, 2011.

Piché 1999 = David Piché (ed.), *La condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire*, Paris, Vrin, 1999.

Porro 1996 = Pasquale Porro, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale*, Leuven, Leuven University Press, 1996.

Roger Bacon 1935 = Roger Bacon, *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi. Fasc. 13: Questiones supra libros octo Physicorum Aristotelis,* ed. Ferdinand M. Delorme, Robert Steele, Oxford, Clarendon Press, 1935.

Sorabji 1988 = Richard Sorabji, *Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

Sorensen 2022 = Roy Sorensen, *Nothing: A Philosophical History*, Oxford, Oxford University Press 2022.

Thomas de Aquino 1965 = Thomas de Aquino, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, ed. Mariano Maggiolo, Torino-Roma, Marietti, 1965.

Thuan 2017 = Trinh Xuan Thuan, *La pienezza del vuoto: Dallo zero alla meccanica quantistica, tra scienza e spiritualità*, Milano, Ponte alle Grazie, 2017.

Twetten, Baldner, Snyder 2013 = David Twetten, Steven Baldner, Steven C. Snyder, "Albert's Physics," in Irven M. Resnick (ed.) *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy, and the Sciences*, 173–219, Leiden, Brill, 2013.

Weatherall 2016 = James Owen Weatherall, *Void: The Strange Physics of Nothing*, New Haven, Yale University Press, 2016.

Weisheipl 1985 = James A. Weisheipl, *Nature and Motion in the Middle Ages*, ed. William E. Carroll, The Catholic University of America Press, 1985.

From Regional Approach to Transnational Perspective: Philological Insights into John Picard's *Quaestiones*

Giovanni Lasorella*

Abstract: This article offers the first systematic philological reconstruction of the sources underlying John Picard of Lichtenberg's *Quaestiones*, newly available through 2025 critical edition. Traditionally regarded as an early representative of Thomism in the German Dominican *milieu*, Picard emerges here as a thinker deeply embedded in a wider transnational scholastic network. By comparing Picard's text with works by Albert the Great, John of Paris, William Peter of Godin, Godfrey of Fontaines, Hervaeus Natalis, James of Viterbo, and the Oxford master of arts John Dymsdale, the study reveals previously unnoticed literal correspondences and shared argumentative structures. These findings rethink the long-standing narrative of a distinctly German philosophical *Sonderweg*, showing that medieval intellectual life in Cologne was shaped by dynamic exchanges with Parisian and Oxonian debates. Picard's *Quaestiones* thus exemplify a microhistorical case whose 'exceptional normality' illuminates the broader patterns of medieval scholastic culture.

Keywords: John Picard of Lichtenberg; *Quaestiones*; transnational intellectual networks; German medieval philosophy.

> Un fenomeno storico può diventare comprensibile soltanto attraverso la ricostruzione dall'attività di tutte le persone che vi hanno preso parte
>
> Carlo Ginzburg, *Microstoria: due o tre cose che so di lei*[1]

1. Introduction

Ever since Loris Sturlese and Kurt Flasch established the idea of a *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* (*CPTMA*) in 1977,[2] scholars have regarded

* This study extends chapter 4 of my PhD dissertation *The Importance of Being Unoriginal: John Picard of Lichtenberg and his Quaestiones*, completed at the Thomas-Institut in Cologne and subsequently published with the assistance of the University of Cologne (see Lasorella 2025(1), 138–145). I am grateful to my doctoral supervisors, Andreas Speer and Fiorella Retucci, to the team of the Thomas-Institut, to the anonymous peer reviewers, and to Cameron Lugo (University of Notre Dame, Indiana) for his meticulous English review.

1 Ginzburg 1994, 523.

2 The *CPTMA* is an editorial project created with the aim of reconstructing the significance of the German medieval philosophy through the publication of critical editions of theological and philosophical works written in the Teutonian province during the late Middle

Noctua, anno XII, n. 4, 2025, ISSN 2284-1180
DOI: 10.14640/NoctuaXII21 – CC BY

John Picard of Lichtenberg's *Quaestiones*[3] as the earliest example of the reception and defense of Thomas Aquinas's texts in the German province.[4] Thus, the Dominican theologian's *Quaestiones* represent a vanguard of a philosophical countertrend within the Neoplatonic tradition dominating the Dominican *Studium generale* of Cologne. This major current of thought, indeed, strongly developed in Germany through the works of Albert the Great, Dietrich of Freiberg, Ulrich of Strassburg and Berthold of Moosburg and shaped the so-called 'German Mysticism' (*deutsche Mystik*).[5] In this article, I show philological insights into the sources of Picard's *Questiones*, made available by the new critical edition.[6] By looking at the figure of John Picard, my objective is to provide a more comprehensive overview of the intellectual life of the Teutonian province during the late Middle Ages.[7] After providing background on Picard's life and works (section 2), I highlight close textual parallels between Picard's *Quaestiones*, its sources, and several works of his contemporaries (section 3). These parallels reveal how Picard was influenced not only by local discussions, but also by a complex network of transnational debates – a fact that shapes our understanding of the German medieval intellectual climate itself (section 4).

2. John Picard of Lichtenberg, the *Quaestiones* and lost works

Few biographical details are available regarding John Picard of Lichtenberg and his academic career.[8] John Picard was a Dominican theologian who studied

Ages from about 1250 to 1350. Cf. Sturlese 1984. See also the *CPTMA* project presentation, which is available at *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*. URL: https://meiner.de/editionen-werkausgaben-ausserhalb-der-phil-bibl/corpus-philosophorum-teutonicorum-medii-aevi.html (accessed 20 December 2025). Currently, the progress of the *CPTMA* is almost complete.

3 The first attempt to study on Picard's *Quaestiones* was made in 1922 by Artur Landgraf. In his paper, Landgraf took into account the various versions of John Picard's name that circulated during the Middle Ages and identified his birthplace as the small village of Lichtenberg, now a commune in the Bas-Rhin department in the Grand Est in north-eastern France. For a detailed discussion on this topic, see Landgraf 1922, 511–514. For more recent work, see Lasorella 2023.

4 Sturlese 1981, 140 and 1984, 462.

5 Sturlese 1981; Sturlese 1984, 460–461; Sturlese 1990, esp. 426; Sturlese 1993, 388; and Sturlese 1996.

6 Iohannes Picardi 2025.

7 Sturlese 1984, 459–461.

8 The following information in this paper on the life and work of John Picard summarizes

ricevuto: 28/06/2025 – accettato: 05/12/2025 – pubblicato: 31/12/2025

and taught as a *lector* in Cologne and later as a *baccalaureus* and *magister theologiae* in Paris between the thirteenth and fourteenth centuries. Picard is attested to hold the office of *lector* in Cologne in 1303,[9] although the exact date of the beginning of this teaching period at the German *Studium generale* remains uncertain.[10] Subsequent to his teaching in Cologne, Picard had commented on the *Sententiae* in Paris around 1307 for approximately one year.[11] This is confirmed by the records of the Dominican general chapter, held in Padua in 1308, which state that John Picard was appointed as provincial prior in the Northwest of Germany after concluding his Parisian baccalaureate.[12] Afterwards, the Dominican general chapter in Piacenza in 1310 provides evidence that John Picard became a master of theology in Paris that same year. Moreover, since Picard became nuncio of Henry VII in 1313, he presumably taught the *Sententiae* there for only one year.[13] Unfortunately, no other sources provide further insight into his intellectual pursuits. John Picard's only extant work are the *Quaestiones*,[14] a series of disputed questions, which he wrote during his studies in Cologne and presumably completed before beginning his baccalaureate in Paris.[15] Al-

a longer study published in Lasorella 2023, esp. 77–82 and Lasorella 2025, esp. 1–34. See also Landgraf 1922, esp. 510–511; Kaeppeli 1975, 527–528 and Sturlese 1983.

9 Löhr 1946, 35–36.

10 The question about the starting period of Picard's teaching is still matter of debate. For details on this topic, see Lasorella 2023, 105–106.

11 Courtenay 2014, esp. 21–22 (n. 12); Schabel 2018, esp. 355–356; see also Duba, Schabel 2017.

12 Reichert 1899, 37 [1308], ll. 23–27.

13 Reichert 1899, 48 [1310], ll. 33–34; Denifle, Ehrle 1886, 213; Courtenay 2010, 257.

14 For a comprehensive overview of studies on Picard's *Quaestiones*, see Landgraf 1922; Grabmann 1922, 15; Martin 1924, 149–157; Grabmann 1926, 410–420; Schmaus 1930, 412–417 (n. 67); Fries 1937, 305–319; Grabmann 1948, 362–365; Seńko 1961; Siemiątkowska 1961; Sturlese 1982; Mojsisch 1983, 147–161; Sturlese 1983; Senner 1998; Porro 2003; Beccarisi 2010(1) and Beccarisi 2010(2); Benedetto 2010; Courtenay 2010; Hoenen, Imbach, König-Pralong 2010; Leone 2010; Radeva 2020; Lasorella 2023; Fiamma 2025; Lasorella 2025(1); Iohannes Picardi 2025.

15 This information is confirmed by the only one manuscript that transmits in its entirety Picard's work: the codex Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 859, fols. 151ra–182vb (for the description of the Vatican manuscript, see Pelzer 1931, 229–233 and Macken 1979, 806–811; see also Landgraf 1922, 523–526). At fol. 151ra, this manuscript presents an headline – written by a hand other than the one writing the main text – which identifies Picard as the author of the following questions: *Frater Johannes de Lechtinberg, lector Coloniae, postea bachillarius Parisiensis. 38 quaestiones scriptas determinavit Coloniae*. Moreover, this annotation mentions him only as a Parisian baccalaureate and makes no reference to his later *magisterium*. This could mean that either the Vatican manuscript

though discussions on Thomas's texts and doctrines were already taking place at the universities of Paris and Oxford in the years shortly following Aquinas's death in 1274, Picard's *Quaestiones* is the first witness of such debates in the German province. For this reason, Picard's *Quaestiones* represents the moment of greatest continuity with Thomas Aquinas's legacy within the framework of the *Studium generale* of Cologne, as Pasquale Porro has observed.[16] Besides the *Quaestiones*, little is known about Picard's intellectual production—again, the *Quaestiones* are the sole surviving complete work of Picard.[17]

However, Heinrich Denifle and Franz Ehrle note that John Picard would presumably have written a commentary on the *Sententiae*[18] since he completed

was written before 1310 (i.e. before Picard received the title of *magister*), or that it depended on another manuscript written before 1310. Furthermore, the annotation would date back to the period between the end of the baccalaureate and before the beginning of the *magisterium*. For more information, see Lasorella 2025(1), esp. 9–34. Further evidence that Picard discussed his *Quaestiones* in Cologne emerges in question 19 (*Utrum dimensiones vel aliquae dispositiones accidentals praecedant formam substantialem in materia*), where, in illustrating the principle that "a more perfect form includes the perfections of lesser ones," he explicitly mentions Cologne, referring to the city's own method of measurement: "Huius exemplum manifestum est in rebus corporalibus. Secundum consuetudinem Coloniensem in una corda secundum diversa signa sunt multae ulnae; et quod in diversis terris mensuratur per ulnas vel baculos, haec una quantitas cordae indivisa totum mensurat quasi includens in se omnes inferiores mensuras, sicut in numeris dictum est et figuris, et cadit corda media quantum ad unam partem signatam inter se ipsam et quantum ad aliquas et pannum, qui mensuratur. Hoc exemplum, licet non sit per omnia simile, quia anima non est dimensionata, tamen manuducit quantum ad hoc, quod virtute perfectiva etiam potest dici quanta" (Iohannes Picardi 2025, 174, ll. 270–277).

16 Porro 2003, 226. Additional case studies in the German later reception of Thomas' texts is the *Summa philosophiae* written by Nicholas of Strasburg and the *Quodlibeta* of Henry of Lubeck. For details on this topic concerning Nicholas of Strasburg, see Sturlese 1982; Pellegrino 2010; and Imbach 2024. Concerning Henry of Lubeck, see instead Perrone 2008; Sturlese 2009; Villani-Lubelli 2010(1), esp. 120–124; Villani-Lubelli 2010(2); and Pellegrino 2011.

17 Kaeppeli 1975, 527–528; Weijers 2003, 114–116; see also Landgraf 1922, 520–522 and Porro 2003, 226–245.

18 At times, the text of the *Quaestiones* ambiguously resembles that of a commentary on the *Sententiae*, as in the beginning of question 17 (*Utrum caritas, qua diligimus Deum, sit aliquod creatum in anima*): "Circa istam quaestionem est duplex opinio. Una est Magistri distinctione XVII hic praesentis" (Iohannes Picardi 2025, 144, ll. 4–5). The enigmatic expression 'hic praesentis' seems to suggest that distinction 17 is actually present within Picard's exposition and that he is referring to it. One possible hypothesis is that the text transmitted by the Vatican manuscript corresponds to work-in-progress materials (see Lasorella 2025(2), XXII–XXIII), which Picard may have intended to use in preparation for his future lecture on the *Sententiae*.

his baccalaureate around 1306.[19] Albert Fries actually ascribes the first two books of an anonymous commentary on the *Sententiae* to Picard; the commentary is transmitted by the codex Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1114. Fries grounds his attribution on a theoretical coherence between the theses shown in these two books and those present in Picard's *Quaestiones*. His hypothesis, however, has not been widely accepted.[20] According to Martin Grabmann, parts of the first book could also be present in the manuscript Wien, Österreichische Nationalbibliothek (ÖNB), Cod. 2165.[21] Moreover, Zofia Siemiątkowska discovered some fragments (dd. 1–18) of the fourth book of the commentary within the codex Kraków, Biblioteka Jagiellońska, Ms 1583 (fols. 118–142).[22] No critical edition of these texts is currently available. Besides his *Commentarium in libros Sententiarum*, Jacques Quétif and Jacques Échard credit a *Summa theologica* and three collections of sermons to John Picard, namely the *Sermones quadragesimales*, *Sermones dominicales* and *Sermones de Sanctis per annum*. Here too, there is no evidence of the current existence of these works, which seem to be lost indeed.[23]

3. Philological Insights into the *Quaestiones*

The scholarly literature[24] on the *Quaestiones* has little hesitation in identifying John Picard of Lichtenberg as a 'Thomist'.[25] However, few attempts have

19 Denifle, Ehrle 1886, 228: "(18.) fr. Johannes de Lichtenberg, theutonicus, mag. in theol., scripsit lecturam super sententias."; Laurentius Pignon 1936, 28; 63 and 74: "(47) Fr. [Iohannes de Lichtenberg] Theutonicus, magister in theologia, scripsit lecturam super sententias"; "(46) Fr. Iohannes de Li[c]htenberg Theutonicus, magister in theologia, scripsit lecturam super sententias" and "(35) Iohannes, Theutonicus, magister in theologia, scripsit super omnes quattuor libros sententiarum."

20 Fries 1937. For the description of the codex, see Pelzer 1931, 736–737. Cf. also Senner 1995, 65–69; Stegmüller 1947, 232–233 and Friedman 2002, 59–60 (n. 48).

21 Grabmann 1926, 410–420.

22 Siemiątkowska 1961, 29–32.

23 Quétif, Échard 1719, 523; see also Paquot 1768, 282–283. On the hitherto unproven relationship between a John Picard's *Summa theologica* and the anonymous *Summa de bono* which is preserved in codex Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 4305, see Grabmann 1926, 414.

24 Take, for instance, Fiamma 2025, whose aim is to emphasize that contemporary historiography has predominantly portrayed John Picard as a 'Thomist'. In that study, the author closes with a call for further research on Picard' primary and intermediate sources, see Fiamma 2025, 167. The present study, together with the new critical edition and new research on Picard's metaphysics, takes up precisely this challenge.

25 For an analysis of the historiographical use of terms such as 'Thomism' and 'early Thom-

been made to philologically reconstruct the network of sources that influenced Picard in composing his *Quaestiones* and the texts that share literal correspondences with it.[26] In view of the information made available by the new critical edition, I here aim to fill this historiographical gap. To accomplish this, I will show verbatim textual correspondences between Picard's *Quaestiones*, its sources, and works of his contemporaries.[27] Such textual correspondences are the most evident means of establishing connections between different authors and of reconstructing the intellectual life of a particular cultural context over time – in this case, that of the *Studium generale* of Cologne. What follows is divided into three parts, each analyzing authors and works, of different geographical areas, which share clear textual relationships with Picard's *Quaestiones*: (a) Cologne—Albert the Great; (b) Paris—John of Paris, William Peter of Godin, Godfrey of Fontaines, Hervaeus Natalis and James of Viterbo; and (c) Oxford—John Dymsdale. Even at first glance, these philological findings demonstrate that we should situate Picard's *Quaestiones* within a broader transnational setting that extends from Paris to Oxford – not merely the German Dominican *Studium* of Cologne.

---

ism,' particularly in relation to John Picard of Lichtenberg and other authors active in Germany during the early fourteenth century, see Courtenay 2010, 257–259. Here Courtenay masterfully underlines "the need, when exploring Thomism in Germany in the early fourteenth century, to see it not as a conflict of schools of thought but as an energetic debate among individuals, a *Gesprächskreis*, across the lines of religious orders and including when relevant secular theologians as well. The Dominican *studia* in Germany in the late thirteenth and early fourteenth centuries were not geographically isolated from events and currents of thought at *studia* outside Germany, and the debates over the teaching of Thomas transcended the boundaries of order and nationality." The same conclusions were reached in Lasorella 2023, 87–107 and Lasorella 2025(1), 35–138.

26 The most recent attempts in tracing Picard's sources highlighted the significance of Henry of Ghent, Giles of Rome and Dietrich of Freiberg. For example, see Sturlese 1982; Senner 1998; Porro 2003; Beccarisi 2010(1); Beccarisi 2010(2); Benedetto 2010; Hoenen, Imbach, König-Pralong 2010; Leone 2010. For a synthesis of all of these studies, see Fiamma 2025. For example, according to the new edition of Picard's *Quaestiones*, Henry's position is considered particularly with regard to the epistemological status of theology (Iohannes Picardi 2025, 4, ll. 24–29), the theory of light (Iohannes Picardi 2025, 37, l. 207), the identification of its subject (Iohannes Picardi 2025, 90, l. 136–91, l. 146), and the doctrine of the substantial form (Iohannes Picardi 2025, 156, l. 106–157, l. 115).

27 Not all the textual passages presented in this paper can be considered direct sources of Picard. Rather, some are so close in time and content to Picard's *Quaestiones* that they do not allow to establish a clear direction in the dependence relation between them and the *Quaestiones*.

3.a) Cologne – Albert the Great

In 1981, Loris Sturlese identified two opposing philosophical currents at the *Studium generale* of Cologne in the early fourteenth century: a Thomistic and a Neoplatonic tendency.[28] Sturlese finds evidence of these two currents of thought by examining the distinct ways in which German medieval scholars understood the figure of Albert the Great. According to his interpretation, Albert was perceived within this intellectual *milieu* either as a 'scientist' (*dominus Albertus*) or as a 'wise man' (*Bischof Albercht*) – the first originating from John Picard, and the second to Dietrich of Freiberg and Meister Eckhart.[29]

To support his view, Sturlese points to five explicit references that Picard makes to Albert and his works.[30] In these quotations, Picard mentions Albert as a scientific authority on natural phenomena, particularly in the context of explaining the metaphysical nature of light. Further, Picard invokes Albert as a subtle commentator on Aristotle's writings to provide a nuanced interpretation on the status of the elements within mixed substances and to elucidate Aristotle's doctrine of relative nouns.[31]

28 Sturlese 1981, 139–147. Nevertheless, the present study strongly insist on the problematic nature of broad labels such as 'Thomism' or 'Anti-Thomism', which always require proper historical contextualisation and specification. On this topic, see Robin-Fabre 2011, esp. 97 and Hoenen, Imbach, König-Pralong 2010, esp. 227–234.

29 My study will not directly address the topic of the so-called 'Operation Picardi' (*die Operation Picardis*). The term *die Operation Picardis* is employed by Sturlese to refer to the pioneering use of Albert's writings by Picard, which supposedly influenced the philosophical perspective on Albert's figure. This perspective, says Sturlese, subsequently spread to later German authors, including Nicholas of Strasburg and Henry of Erfurt (Sturlese 1981, 143–144). There is, however, limited information available on the direct connection between the scientific usage of Albert's name or works in Picard's *Quaestiones* and other German thinkers. Further investigation is therefore needed to confirm Sturlese's hypothesis regarding Picard's role as the founder of a specific philosophical attitude in Cologne.

30 Sturlese 1981, 139–143, esp. 140 fn. 25. The five quotations can be found in Iohannes Picardi 2025, 37, l. 206 (question 5: *Utrum lux sit qualitas realis vel intentionalis*); 43, ll. 392 and 402 (q. 5); 81, l. 6 (question 9: *Utrum Deus possit potentiam passivam reducere in actum absque obiecto*); Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat 859, f. 171rb, l. 14 (question 21: *Utrum elementa sint actu in mixto*).

31 Concerning the quotation present in question 9 (Iohannes Picardi 2025, 81, l. 116), Landgraf made a mistake in reading the Latin text in the Vatican manuscript here, which transmits 'optime' rather than 'optimi'. In light of this mistake, Landgraf's opinion becomes slightly misleading: "Das gewaltige Ringen um die Lehre des hl. *Thomas v. Aquin* war nicht auf die Hauptzentren des Kampfes, Paris und Oxford beschränkt; auch Deutschland und vor allem das Studium von Köln nahm an ihm regen Anteil. […] Es ist nicht einseitige Begeisterung, sondern treue und biedere Sachlichkeit, mit der er [Picardi] einmal

Viewing John Picard through the lens of the new edition further bolsters this reading of Picard as a pioneering figure in understanding Albert as a scientist and commentator on Aristotle. Besides the well-known explicit reference to Albert's commentaries on Ps.-Dionysius's *De divinis nominibus* and Aristotle's *Metaphysica*,[32] I argue that Albert's *De homine* is another major literal source of Picard's *Quaestiones*. Albert's *De homine* is cited in both question 5 (*Utrum lux sit qualitas realis vel intentionalis*) and question 6 (*Utrum species intentionales recipiant numerum ab obiecto vel subiecto*). In the first case, Picard employs a series of arguments, outlined by Albert in his own work, to support the position that light is nothing other than the manifestation of colors (*evidentia colorum*). Below is a table highlighting verbatim correspondence:

Iohannes Picardi 2025, *Quaestiones I-XIX*, 32, l. 100–33, l. 104:	Albertus Magnus 2008, *De homine*, 158, l. 65–159, l. 3:
Unde est tertia opinio, quae dicit, quod lux vel lumen nihil aliud est nisi evidentia colorum, id est color evidens. Unde candorem vel intensum album dicimus quandoque lucem, et Philosophus dicit caelum album in De caelo et mundo. Et hoc probant primo auctoritate, quia dicit Philosophus in *quodam capitulo De coloribus*: "*Dico* autem *lucem esse hypostasim colorum*". Hypostasim autem dicit substantiam eius, cuius est. *Item Alpharabius*: "*Colores fiunt ex admixtione ignis cum corporibus, et lux non est*	Pro hac tamen opinione videntur facere quaedam auctoritates philosophorum. Dicitur enim in *quodam capitulo De Coloribus*: "*Dico lucem esse hypostasim colorum*"; sed hypostasia est substantia; ergo lux est substantia colorum. *Item Alfarabius* "*Colores fiunt ex admixtione ignis cum corporibus, et lux non est causa*

Albert den Großen und den hl. Thomas „viri optimi" nennt" (Landgraf 1922, 510–511). However, in contrast to what Landgraf says, John Picard does not state his opinion on the personalities of Albert or Thomas, but he says that they rightly interpret the opinion of the Commentator on Aristotle's doctrine of relative nouns and the relationship between the "what is understood" and "who is understanding." See Iohannes Picardi 2025, 81, ll. 120–124: "Unde cum isti viri optime viderint Commentatorem, quando praedictum passum exposuerunt, nec tamen illam expositionem acceptaverunt, quod patet ex hoc, quod, cum sit notabilis valde, quod tamen nullus eorum eius mentionem facit, unde verisimile est, quod dictum eius non habeat veritatem ibi de intellectu respectu intelligentis, secundum quod isti eum intelligunt." This error has been unnoticed throughout the entire historiography on Picard, and it remains present still in Fiamma 2025, 145.

32 See *supra* fn. 30.

causa in inductione coloris ad visum tantum, sed in esse eius".	*in inductione coloris ad visum tantum, sed in esse eius*".
Item hoc probant per duo experimenta. Primum est, quod, *quando sol* eclipsatur, illa, quae fuerunt *alba*, *apparent pallida* et post iterum apparent alba.	*Item*, experimentum videtur ad hoc facere, quia in eclipsi solis, *quando sol* in parte tegitur, *alba* statim *apparent pallida*; et hoc non contingit nisi ex subtractione lucis. Et ita cum lux subtracta diminuat colorem et posita augmentet, videtur quod lux sit essentialis causa coloris.
Secundum est, quod, si valde *parum de rubeo vino* ponatur *in vitro* et ponatur contra solem, ut transluceat, apparet *vinum* album, si autem plus, apparet rubeum, si autem adhuc plus esset, apparet quasi nigrum, et variatur color, secundum quod lux solis magis vel minus *potest penetrare* vinum.	Item, aliud experimentum est in vitro et vino, quia si *parum de vino rubeo* infundatur *in vitro* puro, sol penetrans *vinum* in fundo vitri generabit albedinem, quae est color similior luci inter colores. Si autem multum infundatur, non erit in fundo albedo, quia lux tunc non *potest penetrare*, ut in fundo multiplicetur.

In question 6, instead, concerning the problem of the number of intentional species, Picard references two scientific experiments that Albert described in *De homine*. Despite the slight paraphrasing of Albert's text, the close resemblance between the two works is evident:

Iohannes Picardi 2025, *Quaestiones I-XIX*, 53, ll. 214–221:	Albertus Magnus 2008, *De homine*, 181, ll. 27–41:
Ponatur unus *oculus versus orientem* et respiciat visus *versus occidentem* et vocetur *A*, alius e converso in *occidente* respiciens *versus orientem* et vocetur *B*; et sit obiectum ipsius B in oriente et vocetur *C*, quod *sit album*, et obiectum ipsius A in occidente et vocetur *D* et *sit nigrum*.	Secunda probatur per demonstrationem. Sit enim *A oculus versus orientem* positus, sed ascpiciens ad *occidentem*, *B* autem oculus positus *versus occidentem*, sed aspiciens *ad orientem*; et sit distantia media decem cubitorum. Ex parte autem orientis *sit C album* corpus vehementis albedinis immutans aërem usque ad oculum positum in opposito ex parte occidentis. Ex parte autem occidentis *sit D nigrum* corpus vehementis nigredinis immutans aërem usque ad oculum versus orientem. Et distent ista corpora et isti oculi

Ergo si C immutat B et D immutat A, oportet, quod species eorum *in medio* concurrant. Aut ergo in illo puncto sunt unum, et sic neutrum secundum propriam rationem perveniet ad suum sensum et sic erunt duo obiecta opposita in eodem, aut erunt duae distinctae species ibidem, et tunc habetur propositum.	diametraliter, et in eodem tempore immutetur unus ab albo et alter a nigro. Ergo necesse est istos duos colores sibi occurrere *in medio* et tunc simul esse actu in illo, quod impossibile est, si contrarietatem habent et insunt aëri sicut accidentia in subiecto.

Iohannes Picardi 2025, *Quaestiones I-XIX*, 54, ll. 224–233:	Albertus Magnus 2008, *De homine*, 183, ll. 1–17:
Licet motus circuli, qui est circulatio, non habeat contrarium secundum *Philosophum VIII Physicorum*, *tamen motus*, qui est *super circulum*, *potest habere contrarium*. Ponatur ergo *circulus* et *dividatur* diametraliter per medium, et unum punctum diametri sive incisionis circuli vocetur *A*, aliud vocetur *B* et moveatur *C* per unam partem versus B et D per aliam partem sive *per alium semicirculum*, tunc in *B unum sistet motum alterius*, ne procedat. Si autem hoc contingit in motu circulari, et *in recto* continget. Ergo nec secundum praecedens argumentum[33] nec C permittet transire D ad oculum A nec D permittet transire C ad oculum B, dum conveniunt in medio puncto, et sic neuter oculorum aliquid videbit.	Item probatum est in *VIII Physicorum* quod licet *motus circuli, qui est circulatio, non habeat contrarium, motus tamen super circulum potest habere contrarium*. *Dividatur* enim *circulus* per diametrum et sint puncta contactus diametri A et B; et D sit mobile motum ex A in B per unum semicirculum, et transeat per B et vadat in A per alium semicirculum, C autem sit mobile ex A *per alium semicirculum* et transeundo per B veniat in A. Ista duo mota occurrent sibi in *B*, et *unum sistet motum alterius*, eo quod sunt ad situs oppositos circumferentiae; ergo similiter erit *in motu recto*. Si igitur album immutat versus orientem oculum aliquem, et nigrum versus occidentem oculum alium, et album et nigrum sunt in medio sicut in motu, ut dicunt illi, de necessitate motus unus sistet alterum, et sic neuter oculus immutabitur, quia unus non permittet alium transire ad oculum.

33 The "previous argument" referenced here corresponds to that presented in the preceding table of contents, namely, Iohannes Picardi 2025, 53, ll. 214–221.

Moreover, in question 5, other two implicit literal correspondences with Albert's *Super Dionysium De divinis nominibus* have been identified:

Iohannes Picardi 2025, *Quaestiones I-XIX*, 33, ll. 93–95:	Albertus Magnus 1972, *Super Dionysium De divinis nominibus*, 63, ll. 48–53:
Sed *dicunt* quidam, *quod* illa *lux*, *quae* sentitur vel *videtur*, non *est* illa *forma substantialis*, sed *alia lux*. *Sed hoc nihil est*, *quia* simili modo *possem dicere*, *quod lux esset pes asini*, non ille, *qui videtur*, *sed quidam alius*.	Ad hoc autem *dicunt*, *quod lux*, *quae* est *forma substantialis*, non est visibilis, sed haec lux quae *videtur*, est quaedam *alia lux* causata ab ipsa. *Sed hoc nihil est*, *quia* similiter *possem dicere*, *quod lux esset pes asini*, *non* iste *qui videtur*, *sed quidam alius*.

Iohannes Picardi 2025, *Quaestiones I-XIX*, 37, ll. 215–220:	Albertus Magnus 1972, *Super Dionysium De divinis nominibus*, 65, ll. 23–33:
Praeterea *lux* etiam *non dat esse spirituale* speciebus in *organo completum*, sed hoc habet ex natura subiecti, quia omne, quod recipitur, *secundum* modum *recipientis* et non recepti recipitur. Sensus autem recipiens dicitur spiritualis *ab anima*, cuius est potentia.	Ad id vero quod primo obicitur de alio articulo, dicendum, quod *lux non dat esse spirituale completum*, secundum quod spirituale dicitur *ab anima*, sed species rei visae recipit perfectam spiritualitatem ab *organo*, in quo suscipitur, quia omne quod est in alio, est in eo *secundum* potestatem *recipientis*, recipit autem quandam spiritualitatem et maximam subtilitatem;
Et secundum hoc etiam lux *potest dici spiritualis* in medio, *sicut* et *umidum aeris dicitur a Philosopho spirituale, quia propter sui subtilitatem non est incorporabile*.	*et secundum hoc lux potest dici* forma *spiritualis*, *sicut humidum aëris dicitur a Philosopho spirituale, quia propter sui subtilitatem non est incorporabile*.

The final passage is of particular interest, since Picard employs Albert's text to reject the opinion that light is an intentional entity (*lumen sit ens intentionale*), a position Picard implicitly attributes to John of Paris. Significantly, Picard's *Quaestiones* hereby reveal an active dialogue between Cologne and Parisian sources. Within this dialogue, the local Dominican tradition and the broader Parisian framework mutually interact and, when necessary, complement, refine, or even correct each other's doctrines and perspectives.

3.b) Paris – John of Paris, William Peter of Godin, Godfrey of Fontaines, Hervaeus Natalis and James of Viterbo

Among the wide range of Parisian authors and works Picard cites, an important source for the *Quaestiones* is John of Paris, who composed his *Commentarium in libros Sententiarum* in Paris presumably between 1292–1293 and 1294–1295.[34] In his question 5, Picard fully reproduces, verbatim, John of Paris's metaphysical theory of light as presented in distinction 13 of book II of his *Commentarium in libros Sententiarum*:

Iohannes Picardi 2025, *Quaestiones I-XIX*, 36, l. 172–37, l. 199:	Iohannes Parisiensis 1961, *Commentarium in libros Sententiarum (Reportatio) II*, 117, l. 20–118, l. 46:
Unde est alia opinio, quae dicit, quod lumen sit ens intentionale, et isti ad hoc tria faciunt. Primo se declarant, secundo probant per rationes, tertio per signa. Primo sic dicunt, quod *non differunt lux et lumen sicut calor* in igne *et* calor in alio, sive aere sive aqua, *sed* differunt lux et lumen *sicut color in obiecto et color in medio*; color autem in obiecto sive subiecto habet esse reale sicut albedo in pariete, sed in medio, scilicet aere vel diaphano, habet esse intentionale; sic et lux, prout est in corpore lucido, scilicet sole vel stella, habet esse reale, sed prout est in aere, ubi vocatur lumen, est ens intentionale.	Et ideo dicendum, quod lux est qualitas activa ipsius lucidi. Sed de luimine, quid est? Dicunt quidam diversimode, et idem dicit diversimode in diversis locis. In uno loco dicit, quod est qualitas realis, alibi quod est intentionalis. Et istud teneo, quia *non differunt lux et lumen sicut* forma substantialis ignis *et calor*, *sed sicut color in obiecto et in medio*. Et hoc patet sic.
Secundo probant. Primo sic: *Lumen dat colori esse intentionale*; *ergo multo* magis ipsum lumen erit ens *intentionale*.	*Lumen dat esse intentionale colori. Ergo multo* fortius etiam in se habet esse *intentionale*.
Secundo, *nulla qualitas realis posita* supra *sensum facit sensum*, *sed intentionalis facit*; *lumen* autem *positum* supra sensum videtur; ergo est intentionalis.	Item, *nulla qualitas realis posita* super *sensum facit sensum*, *sed intentionalis facit*. Sed *lumen* immediate *positum* super oculum facit sensum. Ergo etc.
Item hoc manifeste dicit Commenta tor Super II De anima, quod lumen est ens intentionale.	

34 On the dating of John of Paris's *Commentarium*, see Muller 1961, XXIX–XXX.

Tertio ponunt signa ostendendo differentiam realis ab intentionali et dixerunt primo ex natura sui multiplicationis, *quia* nulla *forma* realis *multiplicatur in instanti*, *sed intentionalis* bene. *Talis autem est differentia inter lucem et lumen*. Prima *differentia est ex natura suae dependentiae*, *quia qualitas realis tantum quantum "ad fieri" dependet a sua causa*, *sed intentionalis quantum "ad fieri" et quantum "ad esse"* et quantum "ad conservari", *quia talia non remanent nisi in praesentia suae causae, ut patet.* Secunda *differentia est ex* natura *suae numerationis*, *quia duae qualitates reales solo numero differentes non possunt* simul *esse in eodem subiecto*, *sed* duae intentionales bene *sunt simul in eodem*, *sicut probat Perspectivus dupliciter*. *Primo per* duas umbras, *quia duabus candelis accensis et interposito corpore opaco in medio causat duas umbras*, *quod non posset esse*, *nisi lumen utriusque candelae esset in medio*; quaelibet enim umbra est privatio sui luminis. Secundo *hoc probant per foramen in tabula*, *per quod transeunt duo radii se intersecantes et* apparent duae refulgentiae in pariete; quaelibet autem refulgentia est a suo proprio radio.	Item, hoc patet ex differentiis, quae sunt inter intentionale et reale. Una differentia est, *quia forma intentionalis multiplicatur in instanti, sed* forma realis non. *Talis autem differentia est inter lucem et lumen*, ut patet. Secunda *differentia est ex natura suae dependentiae* a sua causa, *quia qualitas realis dependet tantum quantum ad fieri a sua causa*, *sed intentionalis dependet quantum ad fieri et quantum ad esse. Quia talia non remanent nisi in praesentia suae causae, ut patet.* Tertia *differentia est ex* modo *suae numerationis*. *Quia duae qualitates reales solm numero differentes non possunt esse in eodem subiecto*, licet diversae specie esse possint. *Sed*, *sicut probat Perspectivus*, duo lumina possunt esse *in eodem* subiecto *simul*. Et hoc probat *dupliciter*. *Primo*, *per* umbram, quae est privatio luminis. *Quia duabus candelis accensis*, *et interposito corpore opaco in medio*, *causat duas ombras*, *quod non posset esse*, *nisi lumen utriusque candelae esse in medio.* Item, *hoc probat per foramen in tabula*, *per quod transeunt duo radii se intersecantes*, *et* ideo sunt in eodem loco. Quare etc.

Among John of Paris' works, John Picard also appears to draw on his *Correctorium corruptorii "Circa"*, composed between the years 1282 and 1284.[35] This occurs in question 16 (*Utrum anima sit composita ex materia et forma*), where Picard presents the view of those who maintain that the soul is material, although they claim that the matter of the soul does not possess the same nature as corporeal matter. This position follows indeed a threefold structure that closely mirrors

35 See MULLER 1941, XXXIV–XXXVII.

the model established by the literary genre of the *Correctoria*, which derives from William de la Mare's *Correctorium fratris Thomae*: first, the advocates of this position state their own solution; second, they present and successfully respond to the objections raised against them; third, they explain their intended purpose.

Notably, Picard quotes the very same text found in the *Correctorium corruptorii "Circa"* almost verbatim:[36]

Iohannes Picardi 2025, *Quaestiones I-XIX*, 127, ll. 30–33; 127, l. 43–128, l. 54:	Iohannes Parisiensis 1941, *Correctorium corruptorii "Circa"*, 144, ll. 2–20:[37]
Et ideo est alia opinio, quae dicit, quod in anima est materia, sed non eiusdem rationis cum materia corporali. Et ad hoc faciunt tria. Primo se ipsos declarant, secundo rationes contra se adducunt et solvunt eas, tertio probant suum intentum.	Circa quaestionem 75 articulo 5 calumniantur. Ibi dicitur in responsione principali, quod anima non est composita ex materia et forma.
[…]	
Secundo arguunt contra se ipsos sic: *Augustinus* – ut dicunt aliqui – II *Super Genesim ad litteram dicit*, *quod anima non est facta* neque ex *spirituali* neque ex *corporali materia*.	Quod ipse probat primo per *Augustinum*, VII^{o} *Super Genesim ad litteram*, ubi probat, *quod anima non est facta ex materia corporali* nec *spirituali*.
Item si *anima est forma* corporalis, *aut* tota, et tunc *nulla pars eius est materia*, *aut secundum partem*; non illam, quae est materia, cum non sit actus; ergo secundum *illam* formalem. Sed hoc est impossibile, quia tunc illa pars informaret duas materias, scilicet spiritualem et corporalem, aut oporteret destrui alteram partem, quod non concedunt, quia sic anima destrueretur; ideo *quod recipitur in alio*, *per modum recipientis recipitur*;	Secundo, quia *anima* ex ratione sua *est forma* alicuius, *aut* ergo secundum se totam, et sic *nulla pars eius est materia*, quia materia est potentia tantum et forma est actus, *aut secundum partem* sui, et sic *illam* partem vocamus animam et cuius ipsa est actus primo, dicemus primum animatum. Tertio, quia *quod recipitur in alio*, *recipitur per modum recipientis*. Sic autem cognoscitur unumquodque sicut est

36 The presence of the *Correctoria* in Picard's *quaestio* 16, along with his personal doctrinal position on the metaphysical composition of the soul, was discussed at the 9th International Congress Sociedad de Filosofía Medieval, *Transmission and Interpretation of Knowledge. From Late Antiquity to the Early Modern Period* (Universidad de Córdoba, 3–5 December 2025), and will be published in a forthcoming contribution.

37 The same arguments are found, albeit in a more extended version, in Guillelmus de la Mare 1927, 118.

anima autem intellective recipit res absolute sine materia; ergo caret materia.	forma eius in cognoscente. *Anima autem* intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absoluta, puta lapidem, in quantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute secundum propriam rationem formalem anima intellectiva. Anima ergo intellectiva est forma absoluta, non aliquid compositum ex materia et forma.
Quarto si est composita ex materia et forma, recipitur *in ea* individualitate; sed hoc est proprium sensus.	*Quarto*, *si* anima *esset composita ex materia et forma*, formae rerum reciperentur *in ea* ut individuales, et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali. Materia enim est principium individuationis formarum. Anima ergo non componitur ex materia et forma.

Iohannes Picardi 2025, *Quaestiones I-XIX*, 131, ll. 136–143 and 132, ll. 148–168:	Iohannes Parisiensis 1941, *Correctorium corruptorii "Circa"*, 150, ll. 206–211; 151, ll. 224–230; 151, ll. 232–235; 151, ll. 238–242 and 152, ll. 244–247:
Secundo patet, quod rationes non solvunt. *Quod* primo *dicunt*, *quod* haec *auctoritas non* est Augustini, falsum dicunt quantum ad sensum, licet non sint verba omnino, quia eodem libro cap. 11 et 12 usque ad 16 disputans, utrum sit ex materia corporali vel spirituali sive vivente sive non vivente, postquam *multa inconvenientia* probavit, *concludit*, quod *melius* est inter dubitationes dicere, quod *ex* nullo tali dicatur facta fuisse, sed dicatur: simul *creata* fuerunt *prima die*, *antequam corpori* sexto die *infunderetur*, nisi sint alia simul creata. Hoc autem dicimus creari, quod nec *ex materia spirituali nec corporali* forma. […]	Deficiunt nihilominus in responsionibus ad argumenta. *Quod* enim *dicunt*, *quod auctoritas non* invenitur, patet auctoritas Super Genesim ad litteram, libro VII^{o} cap. ubi probat Augustinus, quod anima non est facta *ex materia corporali nec spirituali*, reducendo ad *multa inconvenientia*. Et ideo in fine *concludit*, cap. 26, quod inter omnes dubitationes "*melius* videtur, quod sit *ex* nihilo *creata prima die*, *antequam corpori* infunderetur". […]

Item nec tertio, quia in *libro De causis* ponitur illa *propositio*, scilicet ibi *Commentator utitur* isto *sensu*	Ista enim *propositio* accipitur de *libro De Causis*, propositione ubi *Commentator utitur* praedicta propositione in *sensu* in quo utitur ea praedictus doctor, scilicet quantum ad conditionem materialitatis et immaterialitatis.
et *dicit*, *quod*, licet *causa prima sit una*, *tamen diversae res diversimode eam recipiunt*, quia *quaedam modo corporali*, *quaedam vero modo spirituali*.	Unde *dicit, "quod* quamvis *causa prima sit una*, *tamen diversae res* secundum sui diversas conditiones *eam recipiunt diversimode*. Nam *quaedam* eam recipiunt *modo corporali*, *quaedam vero modo spirituali"* etc.
	[…]
Et eorum exemplum de oculo non videtur, quia, ut quidam dicunt, visus nullam speciem recipit, *sed organum*, quod etiam est materiale.	De potentia sensitiva duo falsa dicunt. Unum est quod dicunt, quod potentia sensitiva recipit species sensibilium. Et hoc est falsum, quia potentia sensitiva non recipit speciem, *sed organum* animatum.
	[…]
Item cum dicitur, quod sensus recipit *species sine materia*, intelligitur materia, in qua est, sed *non sine omni*, *quia* recipitur in organo materiali.	Aliud falsum est, quia dicunt, quod species sensibiles recipiuntur sine materia. Hoc enim falsum est vel falso modo intellectum. Quia recipiuntur quidem *species* sensibiles in organo sensus *sine materia* et subiecto ipsius sensibilis, *non* tamen *sine omni* materia, *quia* sunt in organi materia receptae.
	[…]
Unde Philosophus ponit *exemplum II De anima*: Sicut *cera* recipit sigillum *sine materia sigilli*, est tamen in materia cerae, sicut convenit etiam in aliis formis, quae insunt, sicut imagines sunt.	Et haec est intentio Philosophi, *II*^{o} *De Anima*, sicut apparet per suum *exemplum* de *cera* in sigillo, quia figura sigilli *in* cera recipitur *sine materia sigilli*. Tamen non est ibi sine materia omnino, quia ipsa cera est materia in qua ipsius figurae impressae.

In addition to these examples, I have identified notable textual parallels with the *Commentaria in libros Sententiarum* of William Peter of Godin and Hervaeus Natalis in Picard's *Quaestiones*.

The French theologian William Peter of Godin[38] released his *Commentarium in libros Sententiarum*, the so-called *Lectura Thomasina*, around 1300–1301, after his second lecture course in Paris.[39] Godin's work and John Picard of Lichtenberg's *Quaestiones* show clear textual parallels in two different questions: question 1 (*Utrum theologia sit scientia*) and question 3 (*Utrum Deus potuerit sumere humanam naturam sine supposito*). I have examined the parallels in question 1 in a previous study.[40] On that occasion, Picard's version of the text appeared to be more philosophical compelling, complete and coherent than that of Godin. Moreover, within a key passage of the text, both Picard and Godin were implicitly quoting Aquinas' *Summa theologiae*, and Picard's version showed a closer adherence to the original than Godin's. This supports the hypothesis that Picard did not rely on Godin when composing his text; rather, Godin relied on Picard. Unlike the textual parallels in question 1, those discovered in question 3 do not provide further evidence to definitively confirm this hypothesis.[41] While Picard and Godin share a strikingly similar text, both appear to reproduce faithfully Godfrey of Fontaines's position on the distinction between *suppositum* and *natura*, as articulated in question 5 of his *Quodlibet VII*.[42] Their respective dependence on Godfrey's text is so close that, at first glance, it seems virtually impossible to determine which of the two served as the source for the other.[43] Below

38 Fiamma seems to disagree with the idea that Godin was French and says he was actually German, see Fiamma 2025, 159. Even though he has given this information, Fiamma has not provided any evidence to back up his statements.

39 For more information about Godin's life and work, see Bonini 2021. See also Decker 1967, 28. For some more recent studies on Godin's *Lectura Thomasina*, see also Goris, Pickavé 1998; Colli 2017; Colli 2018, 21–42; Speer, Colli, Bonini 2020.

40 Lasorella 2023.

41 Commenting upon this hypothesis, Fiamma argues that no attempt had been made to find a common source underlying the entirety of the texts transmitted by Picard and Godin, see Fiamma 2025, 165–166. On the other hand, this very possibility had already been proposed in Lasorella 2023. However, differently from that case, the common source between Picard's and Godin's texts was found in the third question.

42 See Senner 1998, 398. Godfrey's *Quodlibet VII* was written in Paris around 1290/1292 (See Wippel 1981, XV–XXXV). This specific reference to Godfrey's *Quodlibet VII*, question 5 is a case of interest insofar as, in this same place, Godfrey implicitly refers to Giles of Rome's *De compositione angelorum*, itself a response to the metaphysical problems raised by Thomas Aquinas's account of the distinction between *suppositum* and *natura*. On this topic, see Wippel 1981, 225–257, and Trapp 1935.

43 Determining the dependence relation between Picard's *Quaestiones* and Godin's *Lectura* requires a deeper doctrinal and philological analysis in this specific case, as well as a more systematic textual comparison. I intend to undertake this analysis in a future contribution.

are tables which compare Picard's *Quaestiones* and Godin's *Lectura*, as well as Godfrey's *Quodlibet VII*:

Iohannes Picardi 2025, *Quaestiones I-XIX*, 19, l. 19–20, l. 25:	Guillelmus de Godino 2025, *Lectura Thomasina I*, 46, ll. 35–42:
Hoc autem dicunt propter differentiam *realem esse*. Sed modus ponendi est duplex. Unus, quod ita dicendum differentia, *non est per aliquam rem* additam, *sed per quendam modum*, *qui* communicatur *in re unius praedicamenti ex coniunctione ad rem alte rius praedicamenti*, *sicut materia extensa differt a* se ipsa *non extensa non* per *rem* additam, *sed* per *modum*, inquantum materia est extensa affecta accidentibus.	Et quia oportet *realem* diversitatem *esse* inter ista, quae non potest esse per substantiam vel accidens, ut dicunt, ideo dicunt, quod talis distinctio realis *non est per rem aliquam* superadditam, *sed per quendam modum*, *qui* causatur *in re unius praedicamenti ex coniunctione ad rem alterius praedicamenti*, *sicut materia extensa differt a* materia *non extensa* realiter, *non* tamen materia extensa dicit aliquam *rem* aliam a materia, *sed modum* tantum, scilicet esse tantum accidentalibus affectum.

Iohannes Picardi 2025, *Quaestiones I-XIX*, 19, ll. 7–13:	Guillelmus de Godino 2025, *Lectura Thomasina I*, 45, ll. 22–29:	Godefridus de Fontibus 1914, *Quodlibet V-VII*, 301:
Prima, quod *differunt realiter*, et hoc attenditur *penes triplicem modum*. Patet, quod differunt in modo *praedicandi*, *quia unum non praedicatur de* altero. Hoc autem non esset, nisi in modo includeretur *differentia realis*, *quia*, quae sunt idem re, *differentia* ratione vel *modo significandi*, praedicantur de se non praedicatione formali, sed ea, *quae est per identitatem*, sicut "Deus est divini-	Quantum ergo ad primum sciendum, quod opinio aliquorum est quod concretum et abstractum *realiter differunt penes triplicem modum*. Primo penes modum *praedicandi*, *quia unum non praedicatur de* alio, quod esse non potest, ut dicunt, nisi cum *differentia* in modo praedicandi sit etiam *realis differentia*, *quia differentia* in *modo significandi*, etsi impediat praedicationem formalem, non tamen illam, *quae est per identitatem*, ut patet in Deo, ubi concretum praedicatur de ab-	Quantum ad primum ergo est inquirendum utrum homo addat aliquid supra humanitatem et hic homo super hanc humanitatem et quid sit illud. Videtur autem quod suppositum aliquid addat supra naturam cum in talibus unum de alio non praedicetur, scilicet humanitas de homine et albedo de albo, cum tamen homo per se et essentialiter non significet aliquid suorum accidentium nec etiam album significat substantiam. Hoc autem non videretur contingere

tas", non autem dicitur "homo est humanitas".	stracto praedicatione per identitatem.	nisi homo etiam praeter sua accidentia, et album praeter substantiam aliquid importet ratione cuius aliquo modo realiter differant ab humanitate et albedine, quoniam non solus modus significandi vel intelligendi absque aliqua diversitate reali videtur impedire praedicationem per identitatem, licet formalem impediat, sicut patet in divinis; nam ibi dicitur Deus est deitas.

Iohannes Picardi 2025, *Quaestiones I-XIX*, 20, ll. 30–35:	Guillelmus de Godino 2025, *Lectura Thomasina I*, 46, ll. 42–48 and 47, ll. 56–61:	Godefridus de Fontibus 1914, *Quodlibet V-VII*, 304–305:
Sed ista positio non valet penes modos. Primo, sicut *impossibile est*, quod *aliqua* differant *ratione*, *nisi vel sint diversae rationes*, vel *nisi habeant* vel includant *diversas res*, ambo vel alterum. Materia ergo extensa non differt *realiter a materia non extensa*, *nisi* addat *aliquam rem*.	Sed istud in multis deficit. Primo quantum ad hoc, quod dicunt de materia extensa, quia sicut *impossibile est aliqua ratione* differre, *nisi habeant* diversas rationes *vel sint diversae rationes*, ita impossibile est aliqua differre realiter, *nisi vel* sint *diversae res* vel habentia diversas res. Ergo impossibile est materiam extensam *realiter* differre *a materia non extensa*, *nisi* unum includat *aliquam rem*, quam aliud non includit.	Sed istud non videtur bene dictum; sed melius videtur dicendum quod suppositum, secundum dictum modum accipiendi, nullam rem addit per se de suo principali significato supra naturam et ex consequenti patet quod nec realiter differt a natura. Quod enim aliquid differat realiter ab aliquo et non sit res alia nec rem aliam includat implicat contradictoria. Sicut enim quae differunt ratione diversas rationes oportet importare et qui ponit quod aliquid differat ratione

		ab aliquo et non sit alia ratio vel non includat aliam rationem quam illud, implicat contradictoria; ita quae differunt realiter, diversas res importare oportet, et qui ponit quod aliquid differat realiter ab aliquo et non sit res alia nec aliam rem includat manifeste contradictionem includit.
Extensa ergo dicit totum, quia materiam quantam, et differt a materia non extensa sicut totum a parte.	[…] Quod autem dicitur de differentia materiae extensae, nihil valet, quia differentia materiae extensae et materiae est differentia totius et partis, quorum unum includit aliquam rem, quam aliud non includit. Nam materia extensa dicit compositionem ex materia et quantitate sive extensione, quod idem est.	

Iohannes Picardi 2025, *Quaestiones I-XIX*, 20, l. 42–21, l. 54:	Guillelmus de Godino 2025, *Lectura Thomasina I*, 48, ll. 77-85:	Godefridus de Fontibus 1914, *Quodlibet V-VII*, 308:
Unde est alia opinio, quae dicit, quod suppositum et natura differunt non realiter, sed solum in *modo significandi*, et sic est in omni abstracto et concreto, quia sic se habent suppositum et natura sicut *abstractum et*	Et ideo alii dicunt subtilius, quod *abstractum et concretum*, sicut homo et humanitas, sunt penitus idem re et differunt solo *modo significandi* et hoc declarant,	Et ideo videtur dicendum quod suppositum sic acceptum non differt a natura nisi sicut concretum vel sumptum et principale sive abstractum. Unde idem est quod intelligitur et significatur principaliter

concretum. Et hoc primo probant dupliciter.		per utrumque; sed alius est modus significandi et intelligendi prout intelligitur et significatur per nomen abstractum essentiae et per nomen concretum suppositi.
Primo sic, quia illa sunt idem *re*, *quae habent eandem definitionem*; *sed* si definiatur homo et humanitas, eadem ponentur *in definitione* utriusque, sicut patet in *VII Metaphysicae*, ubi Philosophus quaerens, utrum differat unumquodque et *quod quid est* eius, dicit, quod *in his*, *quae sunt per se*, non differunt; in his autem, quae sunt per accidens, differt.	quia ista sunt eadem *re quae habent eandem definitionem*; *sed in definitione* utriusque, scilicet concreti et abstracti, idem ponitur; ergo sunt idem realiter. Et confirmatur per Philosophum *VII Metaphysicae*, quia *in his*, *quae sunt per se*, idem est *quod quid est* et id, cuius est.	Quod autem sit omnino idem significatum principale utrobique hoc patet; nam id quod terminus significat implicite et confuse non distincte, significat diffinitio indicans quod quid est explicite et distincte. Sed quicquid pertinet ad diffinitionem naturae pertinet ad diffinitionem suppositi et e converso. Nam, etsi diffiniatur humanitas, quaecumque ponentur in eius diffinitione sub nominibus abstractis ponentur in diffinitione hominis sub nominibus concretis et e converso, ut patet, si pertractetur diffinitio tam logica quam naturalis; quare et cetera. Et hoc modo est verum quod dicit Philosophus, septimo Metaphysicae, quod in his quae sunt per se idem est res et quod quid est rei; per rem autem videtur intelligere suppositum, per quod quid est essentiam; entia autem per se, ut patet, ibi intelligit quae important

		unam naturam unius generis vel praedicamenti et praecipue substantiae, ut homo, quia entia per accidens in quibus dicit hoc non esse idem, intelligit composita ex substantiis et accidentibus, ut est homo albus, secundum quod ibi pertractat.
Commentator autem li "*per se*" exponit de substantia.	Et exponit *Commentator per se* ens substantiam particularem, in composito autem ex subiecto et accidente differt.	
Unde idem est homo et quod quid est hominis, non autem album et quod quid est albi, quia quod quid est albi est natura albi, quae est qualitas, quia album puram qualitatem significat, sicut dicitur in Praedicamentis, sed habens album, quod est suppositum eius, est aliud sicut lignum vel lapis.		Homo enim nihil aliud est quam quod quid est hominis; nec enim aliud significat homo quam animal rationale et cetera. Sed res alba non est idem omnino cum eo quod est quid album, quod scilicet significatur nomine albi; nam album non significat nisi qualitatem, res autem alba est habens qualitatem et cetera.

Another significant case of close textual correspondence becomes evident when comparing Picard's *Quaestiones* with Hervaeus Natalis's *Commentarium in libros Sententiarum*. In question 11 (*Utrum in materia generabilium et corruptibilium sit aliqua incohatio),* Picard's solution to the problem of whether an inchoated form exists within matter aligns almost word-for-word with Hervaeus Natalis's response to book II, article 2 of question 1, distinction 18 of his *Commentarium*:[44]

44 An in-depth study of this question by Picard was presented at the XXIX Annual Colloquium of the SIEPM, *Caos y orden en la filosofía medieval* (Buenos Aires, Argentina, 3–5 September 2025), and will be published in a forthcoming paper.

Iohannes Picardi 2025, *Quaestiones I-XIX*, 107, l. 313–108, l. 329:	Hervaeus Natalis 1647, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, 258a–b:
Et ideo est tertia opinio, quae dicit, *quod* formam *educi de potentia materiae est formam dependere in esse et fieri a materia ita, quod nec esse nec fieri competat formae proprie, sed composito*;	*Et ideo est tertia opinio quae* ponit *quod educi de potentia materiae*. Uno modo *est formam in esse et fieri dependere a materia*: *ita quod nec esse, nec fieri competat formae proprie*; *sed* alicui *composito* ex subiecto et forma.
et dicitur educi de potentia materiae, quia in potentia materiae est passive, quod talis forma vadit *ad esse*; sicut enim *dicimus, quod in sole est illuminare active, quia ab eo active dependet lumen, ita in potentia materiae est forma, quia in potentia eius passiva est, quod talis forma ducatur ad esse et de potentia eius passiva dependet, quod forma pertingat ad esse*; et *quia etiam fieri est* tantum *compositi, ideo dicitur educi de potentia.*	*Et dicitur educi de potentia materiae: quia in potentia* passiva *materiae*, sive in ipsa materia *passive, est quod talis forma* vadat *ad esse*, et non aliter; ita quod sicut *dicimus quod in sole est illuminare active, quia ab eo active dependet lumen*: et etiam dicimus quod *in potentia materiae est forma*: *quia in potentia eius passiva est quod talis forma ducatur ad esse*: *et de potentia eius passiva dependet, quod forma pertingat ad esse. Quia etiam fieri* talis formae non *est* eius, sed *compositi* ex ipsa et materia. *Ideo dicitur educi de potentia* materiae.
Sed notandum, quod tripliciter *est potentia. Obedientialis*, ut quando *de trunco fit vitulus, et haec potentia* nihil *aliud est quam subiectum aliquod, quod est aptum reduci in actum ab agente non requirente dispositiones naturales in subiecto, quale est Deus.*	Est autem sciendum quod duplex *est potentia*, scilicet potentia *obedientialis* secundum quam *fit* de non grato, gratum; vel *de trunco vitulus*. *Et haec potentia non est aliud quam subiectum aliquod* secundum *quod est aptum* moveri, vel *reduci in actu ab agente non requirente dispositiones naturales in subiecto quale agens est Deus*. Unde talia educuntur de potentia obedientiali sicut gratia, et vitulus si fieret de trunco.
Alia est *potentia naturalis, scilicet potentia alicuius subiecti, secundum quod est mobile ab agente requirente dispositiones naturales.*	*Alia* dicitur *potentia naturalis, scilicet potentia alicuius subiecti secundum quod est mobile ab agente requirente dispositiones naturales* puta calidum, vel frigidum: humidum vel siccum, vel aliquid tale.
Alio modo dicitur educi de potentia materiae aliquid *active a potentiis activis collatis rebus* corporalibus, *non quod* talis	*Alio modo* minus usitato *dicitur educi de potentia materiae*, educi *active a potentiis activis collatis rebus* materialibus, et

eductio *ponat principium activum in materia, inquantum inducitur forma, et sic educi nihil aliud est quam produci a principio activo collato alicui rei materiali;*	corporalibus: *non* autem *quod* educi de potentia materiae *ponat principium activuum in materia* in quam *inducitur forma. Et sic educi de* potentia materiae *nihil aliud est quam produci a principio activo collato alicui rei* materiali. Et secundum istum modum facile esset ostendere quae formae educantur de potentia materiae; et quae non. Quia
illae ergo formae *educuntur, quae possunt* fieri *ab aliqua virtute corporali; quae autem non possunt fieri,* non educuntur.	*ille* secundum hoc *educuntur quae possunt* effici *ab aliqua virtute corporali: quae autem non possunt* sic *fieri non educuntur*. Quod autem dicantur formae effici, vel educi minus proprie dictum est. Imo magis debet dici compositum fieri, vel educi secundum formam. Sicut est compositum est illud quod proprie habet esse secundum formam; sicut homo habet esse album, secundum albedinem.

Unlike William Peter of Godin, Hervaeus Natalis likely wrote his *Commentarium in libros Sententiarum* in Paris during the years 1302–1303.[45] At this stage of research, the absence of definitive dating evidence for Picard's *Quaestiones*[46] makes it impossible to establish the direction of textual dependence with certainty. Nevertheless, the short time span between these Parisian and German writings highlights the rapid transmission of manuscripts in the late Middle Ages and underscores how the movement of scholarly works between universities and *studia* at the time was very dynamic and decisive.

Question 11 reveals another figure, besides Hervaeus, contributing to this mosaic of sources: James of Viterbo. At the beginning of the question, Picard lists nine opinions on the existence of an inchoated form in matter, examines each in turn, and ultimately offers his own responses. A philological analysis of the sources shows that the ninth and final position refuted by Picard can be

45 See Schabel 2018, 355–356. For an updated bibliography on Hervaeus Natalis and his *Commentarium*, see CALMA 2018, 19–29, esp. 27. On Hervaeus' biography, see the old but still valuable account in de Guimarães 1938, esp. 38.

46 See Lasorella 2023, esp. 105–106.

clearly attributed to James, who developed his theory of the *inchoatio formae*[47] in question 5 of his *Quodlibet II*, composed in Paris between 1293 and 1296:[48]

Iohannes Picardi 2025, *Quaestiones I-XIX*, 105, ll. 232–240:	Iacobus de Viterbo 1969, *Disputatio secunda de Quodlibet*, 70, l. 380–71, l. 388 and 71, ll. 418–421:
Unde est nona opinio, quae dicit, quod in materia praeexistat forma non in actu nec secundum partem, sed tota secundum esse potentiale ita, quod illa eadem potentia est postea actus, et sicut res composita est ex materia et forma in actu, ita et in materia est compositio materiae et potentiae, quia ipsa potentia nihil aliud est nisi ipsamet forma sub esse potentiali, et talis potentia dicitur incohatio formae sive seminarium sive exordium quoddam, sicut dicimus habere seminaria scientiarum et virtutum,	Sed oportet aliquid aliud ponere in materia, per quod dicatur habilis et apta ad formam. Hoc autem est exordium quoddam et inchoatio ipsius formae. Quid autem sit huiusmodi exordium vel inchoatio, sic potest declarari: forma enim quaelibet habet duplex esse, scilicet in potentia et in actu. Et quia compositum principaliter habet esse per formam, ideo secundum duplex esse formae accipitur etiam duplex esse compositi, scilicet in potentia et in actu. Potentia vero et actus potentiam perficiens non dicunt diversam rem, sed solum diversum essendi modum eiusdem rei. […]
ita et materia habet formam, et illa potentia non dicit privationem formae simpliciter vel essentiae eius, sed privationem eius secundum tale esse, scilicet actuale, et talis potentia est in secunda specie qualitatis.	Quia vero huiusmodi aptitudo vel potentia imperfectum esse dicit, imperfectio autem sonat in privationem et carentiam, ideo huiusmodi aptitudo sive potentia carentiam et privationem includit; non privationem formae per omnem modum, sed privationem vel carentiam formae secundum esse actuale.

47 For a comprehensive examination of James of Viterbo's perspective on the *inchoatio formae*, see Wippel 1981, 293–314 and Gossiaux 2021.

48 Ypma 1968, V–VI and Ypma 1969,VI.

Iohannes Picardi 2025, *Quaestiones I-XIX*, 105, ll. 241–250:	Iacobus de Viterbo 1969, *Disputatio secunda de Quodlibet*, 71, ll. 396–398 and 71, ll. 414–418; 74, l. 521–75, l. 526 and 75, ll. 530–532:
Istud probatur primo per Simplicium Super libro Praedicamentorum, qui loquens de hac specie dicit, quod "in toto mundo si qua producatur generatio, non aliter quam per potentiam in substantiam producitur et perficitur, et materia in suscipiendo speciem per potentiam in ipsam provenit"; "ab imperfecto ad perfectum procedit aliquid, nisi potentia media adfuerit, addens quidem quod deficit ad perfectum, suscipiens autem completionem a perfectissimo", et infra: "Opera enim naturae in motu sunt, qui ex potentia hac in actum procedit". Secundo Commentator VIII Metaphysicae, quod id, quod est in actu, non est aliud ab eo, quod est in potentia; sed "id idem, quod fuit in potentia, est in actu, et non sunt haec duo diversa".	Unde dicit Commentator, in VIII Metaphysicae, quod id quod est in actu, non est aliud ab eo quod est in potentia, "sed illud idem quod fuit in potentia est in actu; et non sunt hic duo diversa". […] Unde Simplicius, in Praedicamentis loquens de huiusmodi potentia, quae ad secundam speciem qualitatis pertinet, ait in toto mundo si qua producatur generatio, non aliter quam per potentiam in substantiam producitur et perficitur, et materia in suscipiendo speciem per potentiam in ipsam provenit. […] Confirmatur autem haec ratio auctoritate Simplicii in Praedicamentis, ubi loquens de potentia quae pertinet ad secunduam speciem qualitatis, dicit sic: est autem hoc genus potentiae conveniens omnibus quae qualitercumque perficiuntur. Non enim totaliter ab imperfecto ad perfectum procedit aliquid, nisi potentia media affuerit, addens quidem quod deficit ad perfectum, suscipiens autem completionem a perfectissimo. […] Et post pauca, ostendens in quibus consideratur talis potentia, dicit: Evidens autem est maxime secundum naturam. Opera enim naturae in motu sunt, qui ex potentia hac in actum procedit.

Iohannes Picardi 2025, *Quaestiones I-XIX*, 105, l. 251–106, l. 258:	Iacobus de Viterbo 1969, *Disputatio secunda de Quodlibet*, 74, ll. 440–458 and 74, l. 514–20:
Item idem loquens de generatione compositi dicit: "Est igitur aliquid unum, quod primo est in potentia et post transfertur de potentia ad actum. Translatio enim eius non largitur ei multitudinem, sed perfectionem in esse";	Quod autem ponenda sit talis inchoatio formae, potest multipliciter ostendi. Primo quidem ex verbis Commentatoris, in VIII Metaphysicae, ubi loquens de generatione compositi, quae est transmutatio de potentia in actum, sic dicit: "Est igitur aliquod unum, quod primo est in potentia, et post transfertur de potentia in actum. Translatio enim eius non largitur ei multitudinem, sed perfectionem in esse".
esset autem multitudo, nisi prius esset duo, scilicet materia et potentia, sicut post, scilicet materia et forma.	Ex quibus verbis evidenter accipitur quod per hoc, quod aliquid transmutatur per agens de potentia in actum, non acquiritur aliqua nova res, sed solum novus essendi modus. Si enim acquireretur res nova, tunc translatio de potentia in actum largiretur multitudinem, quia, transmutatione completa, essent plures res quam ante transmutationem. Econtra igitur si translatio de potentia in actum non largitur multitudinem, sed solum perfectum esse, non sunt plures res transmutatione completa, quam ante transmutationem. Sicut ergo post transmutationem in composito in actu sunt duae res, scilicet materia et forma, ita et ante transmutationem in composito in potentia sunt duae res, scilicet materia et forma; non tamen eodem modo, quia in composito in actu est forma in actu, in composito vero in potentia est forma in potentia.
	[…]
Item medium participat naturam extremorum, sed subiectum differt ab extremis sicut lignum ab albo et nega-	Quarto arguitur idem sic: Esse in potentia medium est inter esse actu et non esse omnino, ut album in potentia

tione albi et materia a forma et privatione formae, cum oportet distinguere lignum a potentia albi et materiam a potentia formae; unde oporteret dicere, quod sit aliud potentia materiae et potentia formae.	medium est inter album in actu et omnino non album, quod est negatio albi. Medium autem communicat aliqualiter cum extremis. Quare, sicut albedo in actu et negatio albedinis sunt aliud a materia, sic et albedo in potentia est aliud a materia. Hoc autem non potest esse aliquid aliud, nisi ipsa res quae est albedo secundum esse potentiale.

As in the case of the *Correctorium corruptorii "Circa"*, the presence of James's *Quodlibet II*, together with that of Godfrey of Fontaines, attests the significant range of Parisian writings that Picard drew upon in composing his *Quaestiones*. Ultimately, Picard's work not only exemplifies a bricolage of texts,[49] authors, and literary genres, but it also demonstrates that Dominican theologians in Cologne at the turn of the thirteenth and fourteenth centuries engaged with the major intellectual debates of their time in close exchange with their Parisian contemporaries and their diverse works.

3.c) Oxford – John Dymsdale

Beyond the previous parallels with the Parisian authors, the most striking discovery concerning Picard's sources was made at the *Fourteenth Saint Louis Conference on Manuscript Studies* in 1988, but this has been overlooked until the present day.[50] On that occasion, Charles Ermatinger presented compelling evidence that Picard's question 12 (*Utrum in materia sit aliqua forma diminuta, quae fiat forma, supposito quod non sit principium activum*), question 13 (*Utrum materia prima sit una omnium*), and question 14 (*Utrum materia proxima aliquid reale addat super materiam primam*) are condensed versions of disputed questions on Books VII and VIII of Aristotle's *Metaphysica*, composed in Oxford during the early 1280s by the English master of arts John Dymsdale.[51] Even though Ermatinger did not publish either John Dymsdale's *Quaestiones super Metaphysicam*[52] or John

49 On the historiographical use of the concept of 'bricolage of texts' to characterize certain late medieval philosophical writings, see Brinzei 2011.

50 See Lasorella 2025(1), 138–145.

51 Ermatinger 1988. On the problematic dating of John Dymsdale's *Quaestiones super Metaphysicam*, see Donati 2014, 143, fn. 26.

52 On Dymsdale's life, works and related bibliography, see Lasorella 2026.

Picard's *Quaestiones*, a thorough examination of the parallels between the two works has confirmed Ermatinger's thesis.[53] The following tables illustrate the close parallels between Picard's and Dymsdale's works and offer some insight into how Picard employs Dymsdale:

Iohannes Picardi 2025, *Quaestiones I-XIX*, 109, ll. 4–19:	Iohannes de Tytyngsale, *Quaestiones super Metaphysicam* VII; in MS C IV.20, f. 127rb and H 293, f. 92ra–b:
Et videtur, quod sic. "*Agens extrahit formam a materia*" per *Commentatorem in multis locis*; *sed nihil* extrahitur *ab* alio, *nisi prius fuerit in* illo; sed *non* complete; ergo diminute; *ergo* etc. Item Commentator in XI: "*Forma fit ex non forma*"; *ergo ex forma*; sed *non completa*; *ergo diminuta*. Item *nisi in materia esset forma diminuta, quae* postmodum *fieret forma rei*, esset *ab extrinseco*; *sic* essent datores *formarum*. Item *forma est in materia aut ex nihilo aut ex aliquo. Non ex nihilo, quia inter nihil et aliquid est infinita distantia, quae non potest per agens finitae virtutis* pertransiri. *Nec ex aliquo*, quod est *ex materia*, tunc *materia esset pars formae*, quod falsum est; *ergo ex aliquo, quod est pars formae*.	*Et videtur quod sic.* "*Agens extrahit formam a materia*" secundum *Commentatorem in multis locis*; *sed nihil* abstrahitur *ab* aliquo, *nisi prius fuerit in* esse; ergo forma prius fuit in materia et *non* completa; *ergo* diminuta. Praeterea hoc est impossibile secundum Commentatorem in XII: "*Forma fit ex non forma*"; *ergo* necessario fiet *ex forma* et *non completa*; *ergo diminuta*. Praeterea *nisi in materia esset forma diminuta, quae* post *fieret forma rei*, forma totaliter fieret *ab extrinseco*, et *sic* esset dator *formarum*. Praeterea *forma est in materia*; *aut* ergo processit *ex aliquo aut ex nihilo. Non ex nihilo, quia inter aliquid et nihil est infinita distantia, quae non potest* transiri *per agens finitae virtutis*. *Nec ex aliquo*, quia non ex aliquo ut *ex materia*, quia tunc *materia esset pars formae*; *ergo* est *ex aliquo, quod est pars formae*; talis est forma diminuta; ergo etc. Si dicatur, quod forma non fit per se, sed per accidens, idem argumentum. Ad oppositum. Apud generationem substantiae non est forma diminuta de genere perfectionis illius, ad quam tendit generatio, secundum Commentatorem in V Physicae; ergo etc.

53 For the critical edition of these three Dymsdale's questions and a detailed analysis of his doctrines of diminished form, and of prime and proximate matter, see Lasorella 2026.

Ad illud dicitur: *In materia necesse est praeesse formam rei diminutam, quae postea fiat forma rei, alioquin* forma *fieret ex nihilo, et formarum esset creatio.* *Istud non* est *verum, quia indivisibile, ubi est, totaliter est; forma substantialis indivisibilis; ergo ubi est, totaliter est.* *Si igitur in materia praefuit, totaliter praefuit*, ex quo *sequitur opinio Anaxagorae, quod quidlibet actu sit in quolibet.*	*Ad illud dicitur*, quod *in materia necesse est praeesse formam diminutam, quae postea fiat forma rei, alioquin fieret ex nihilo et esset formarum creatio.* Sed *istud non* videtur esse *verum, quia indivisibile, ubi est, totaliter est*; sed *forma substantialis* est *indivisibilis; ergo ubi est, totaliter est. Si igitur in materia praefuit, totaliter praefuit*; et tunc *sequitur opinio Anaxagorae, quod quidlibet sit in quolibet actu*, quod est impossibile.

Overall, Picard reproduces Dymsdale's original text almost verbatim but omits certain passages for the sake of conciseness. As a result of his omissions, Picard's version is less clear and manifests internal inconsistencies. In this passage of question 12, Picard and Dymsdale initially present four arguments in support of the existence of a diminished form in matter. At this point, however, Picard's version briefly diverges from Dymsdale's. Specifically, Dymsdale introduces a counterargument to the main thesis, which Picard omits. After this divergence, both texts proceed in parallel, offering a fifth demonstration of the necessity of a diminished form, introduced by the Latin expression: 'ad illud dicitur'. This fifth argument does not directly respond to the theoretical content of the counterargument found in Dymsdale's version; rather, it serves as an additional, independent demonstration of the existence of a diminished form in matter. Consequently, the expression 'ad illud dicitur' should be understood as a stylistic marker indicating a return to the main line of argumentation and highlighting the need for further evidence to substantiate this thesis. Under this interpretation, the counterargument appears as an interruption in the sequence of *argumenta* presented in the text. I suggest that Picard regarded this section as unnecessary and chose to omit it, thereby integrating the fifth argument with the preceding four. However, in implementing this structural modification, Picard retains Dymsdale's introductory expression 'ad illud dicitur', resulting in textual ambiguity. In the absence of a counterargument, the sequence of arguments remains uninterrupted, eliminating the need for a stylistic expression indicating a return to the *argumenta* section. Ultimately, Picard's alteration of Dymsdale's text produces an unclear and internally inconsistent passage.

Another noteworthy case is found in question 13, where Picard, rather than reproducing the original text slavishly, significantly alters Dymsdale's work in his response to the first objection of the question:

Iohannes Picardi 2025, 112, ll. 2–4 and 114, ll. 49–52:	Iohannes de Tytyngsale, *Quaestiones super Metaphysicam* VIII; in MS C IV.20, f. 152rb and H 293, f. 107rb; MS C IV.20, ff. 152vb–153ra:
Quaeritur, utrum materia prima sit una omnium. *Et videtur, quod sic*, quia id, in quo *stat resolutio omnium, est unum numero*, ut *patet per Philosophum II Metaphysicae*, quia *in* causis *est status.* […] Ad argumenta. *Ad primum dicendum*, sicut supra. *Ad probationem dicendum, quod non est eadem ratio de fine et efficiente et materia et forma, quia* haec *sunt principia intrinseca, et ideo quot sunt principiata, tot sunt formae et materiae,* *sed* illa *sunt separata a principiatis et* in illis devenitur *ad unum.*	Nunc *quaeritur, utrum una materia prima sit una omnium* numero. *Et videtur quod sic.* Illud, ad quod *stat resolutio omnium* generabilium, *est unum numero*; sed materia prima est huiusmodi; ergo etc. Maior *patet per Philosophum in II Metaphysicae*, ubi dicit, quod *status est in* omni causa; sed in causa efficiente et finali est devenire ad aliquod primum unum numero; ergo et in causis materialibus. […] *Ad primum argumentum dicendum*, quod, cum dicitur, quod illud est unum numero, ad quod stat resolutio, dicendum quod hoc non est verum, immo requiritur ad hoc, quod stat resolutio, non quod sit idem numero, sed quod sit idem, scilicet unum per indifferentiam et privationem, et quod non sit aliquid prius eo in suo genere. *Ad probationem dicendum, quod non est eadem ratio* de causis extrinsecis, ut *de fine et efficiente, et* de *materia et forma, quia* materia et forma *sunt principia intrinseca, et ideo quot sunt principiata, tot sunt formae* primae *et materiae* primae, et sicut non est una forma omnium, sic nec est una materia omnium. *Sed* finis et efficiens *sunt separata a principiatis, et* ideo possibile est devenire *ad unum* principiatum numero.

Here, Picard not only removes a portion of the original objection – thereby eliminating Dymsdale's supporting demonstration – but also omits almost the entire detailed response to it. However, this series of omissions introduces a structural ambiguity. Although Picard excludes Dymsdale's proof of the first objection from his own text, he nonetheless refutes it in his brief response (*ad probationem*). This structure creates a clear textual inconsistency, as Picard appears to respond to an argument that does not exist in his version of the text.

One possible explanation for this inconsistency is that during the process of composition and revision of his text, Picard may have left certain sections provisional while still determining how to structure and complete his text. Two pieces of evidence support this hypothesis: first, the very existence of these textual parallels between Dymsdale and Picard, and second, the fact that Picard's text, as transmitted by the Vatican manuscript, represents a work still in progress and incomplete – one which had yet to undergo multiple stages of revision before reaching its final, polished form.[54]

These findings regarding Picard's use of Dymsdale has two noteworthy implications. First, a manuscript containing John Dymsdale's disputed questions on Aristotle's *Metaphysica* was extant in Cologne at the time Picard was writing his *Quaestiones*. Second, there were philosophical discussions in Cologne that have, so far, received little attention from contemporary scholars; a more thorough search for the implicit sources of German medieval texts, like the *Quaestiones*, could help to uncover them.

Furthermore, these findings are consistent with the results of studies already conducted by Fiorella Retucci, which have successfully demonstrated the pivotal role of the Oxford theologian Thomas of York on the German Dominican Berthold of Moosburg.[55] The correlations between these Oxonian and German writings demonstrate that, in the later Middle Ages, the intellectual landscape of Cologne cannot be adequately understood by focusing solely on local influences or on its exclusive relationship with Paris. Rather, the intellectual life that

54 Lasorella 2025(2), XXII–XXIII and Lasorella 2025(1), 18–33. Furthermore, Dymsdale's *Quaestiones super Metaphysicam* were useful during the preparation of the edition of Picard's *Quaestiones*, whose text was in some instances emended on the basis of Dymsdale's work. On this, see Lasorella 2025(2), XXV–XXVI.

55 See Retucci 2019, Retucci 2021 and Retucci 2025.

flourished in Cologne at the time should be regarded as the outcome of a complex transnational network of cultural institutions, reflected in the wide range of sources and references evident in the works of German thinkers such as John Picard of Lichtenberg.[56]

4. Conclusions

Born out of the editorial workshop of Dietrich of Freiberg's *Opera Omnia*, the *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevii* originated from the groundbreaking discovery of an unexpected network of debates around Dietrich's thought within the German intellectual context of the time. With the goal of shedding greater light on the intellectual activities and production pursued in the Teutonic province, the project identified a large collection of unedited texts, the authors of which were predominantly active at the Dominican *Studium generale* in Cologne, providing the basis for filling a significant gap in the edition of Latin medieval texts.[57] This innovative regional approach to Latin medieval philosophy enabled the *CPTMA* to demonstrate the existence of a German exceptional philosophical thought ("ein deutscher Sonderweg"),[58] intimately connected to Dietrich's doctrines and driven by the aim of carrying forward Albert's Neoplatonic legacy.[59] This perspective positioned German medieval philosophy as a unique intellectual tradition, distinct from its Parisian and Oxonian counterparts.

Fifty years after its foundation, the *CPTMA* nears the conclusion of its scholarly endeavour with the publication of John Picard of Lichtenberg's *Quaestiones*, thus turning its attention to an author who, more than any other, stood apart from the dominant historiographical perspective of the *deutscher Sonderweg* and remained in the shadow of those figures considered representative of it.[60]

In the same vein as a philosophical microhistory,[61] the *CPTMA* has not only edited an extensive *corpus* of philosophical and theological writings produced

56 Retucci 2025 and Lasorella 2025(1), 138–145.
57 See Sturlese 1984.
58 Sturlese 1993, 388.
59 Cf. *supra* fn. 5.
60 Retucci 2025.
61 About the Italian current of microhistory research, see Trivellato 2023, esp. 7–15 and 26–56; Grendi 1977, Levi 1993, Ginzburg 1994, Grendi 1994.

in the German area during the late Middle Ages, but it has also subjected the historiographical perspective from which it originated to the rigor of the philological method:[62] through the historical truth disclosed by these new texts, the *CPTMA* has redefined the contours of its own scientific narrative.[63] In this respect, Picard's *Quaestiones* exemplifies what Edoardo Grendi calls "the exceptional normality" (*l'eccezionale normale*): a singular document that, although regarded as a marginal and anomalous case within the dominant historiographical framework, can uncover the underlying norms of life in a particular historical context.[64] The critical edition of Picard' *Quaestiones*, through the investigation into his sources, has shown that, rather than belonging to the alternative philosophical tradition confined to Germany, Picard actively engaged in a wider scholastic discourse. His apparent anomaly thus reveals that German medieval philosophy evolved not in total opposition to the philosophical interests and debates spread outside Germany, but through a lively exchange with them. Picard's case ultimately demonstrates that German medieval philosophy was a comprehensive intellectual enterprise: a complex and multifaceted phenomenon encompassing regional developments and transnational influences, exemplifying the inherently interconnected and dynamic character of medieval intellectual life.[65]

Giovanni Lasorella
Università del Salento*

62 Garin 1990, 77–78.
63 Flasch 1998, 643 and 647.
64 Grendi 1977, 512; see also Grendi 1994, 532; Ginzburg 1994, 544. In addition to those, see Trivellato 2023, 30–31.
65 Cf. Courtenay 2010, 257–259 and Lasorella 2023, 107.

* giovanni.lasorella@unisalento.it; Università del Salento, Dipartimento di Studi Umanistici, Studium 2000 - edificio 5 - Via di Valesio, 73100 Lecce LE, Italia.

BIBLIOGRAPHY

Handwritten sources

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 859

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1114

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 4305

Durham, Cathedral Library, MS C IV.20

Kraków, Biblioteka Jagiellońska, Ms 1583

Montpellier, Bibliothèque interuniversitaire, Section Médecine, H 293

Wien, Österreichische Nationalbibliothek (ÖNB), Cod. 2165

Other sources

Albertus Magnus 2008 = Albertus Magnus, *De homine*, ed. Henryk Anzulewicz, Joachim Roland Söder, Münster i. W., Aschendorff, 2008 (Opera omnia, editio Coloniensis, 27,2).

Albertus Magnus 1972 = Albertus Magnus, *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. P. Simon, Münster i. W., Aschendorff, 1972 (Opera omnia, editio Coloniensis, 37,1).

Beccarisi 2010(1) = Alessandra Beccarisi, "Johannes Picardi de Lichtenberg: un exemple de thomisme dans l'horizon culturel allemand," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 57 (2010), 286–302.

Beccarisi 2010(2) = Alessandra Beccarisi, "Johannes Picardi von Lichtenberg, Dietrich von Frieberg und Meister Eckhart: Eine Debatte in Deutschland um 1308," in Andreas Speer, David Wirmer (eds.), *1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, 516–538, Berlin, De Gruyter, 2010.

Benedetto 2010 = Mariaenza Benedetto, "Materia, corpi ed estensione in Giovanni Picardi di Lichtenberg," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 57 (2010), 335–368.

Brinzei 2011 = Monica Calma Brinzei, "Plagium," in Iñigo Atucha, Claude Calma, Catherine König-Pralong, Irene Zavattero (eds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, 559–568, Porto, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2011.

CALMA 2018 = *CALMA Compendium auctorum latinorum Medii Aevi (500-1500). VI.1. Hermolaus Barbarus iunior - Hieronymus de Praga magister*, Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo, 2018.

Colli 2017 = Andrea Colli, "Tommaso prima del Tomismo. Annotazioni per un'edizione critica della *Lectura Thomasina* (II libro)," *Divus Thomas* 120 (2017), 163–194.

Colli 2018 = Andrea Colli, "Transcriptions, Paraphrases and Abbreviations. Rewriting Thomas Aquinas in the *Lectura Thomasina*," in Mario Meliadò, Silvia Negri (eds.), *Praxis des Philosophierens, Praktiken der Historiographie*, 21–42, Fribourg-München, Karl-Alber-Verlag, 2018.

Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi. URL: https://meiner.de/editionen-werkausgaben-ausserhalb-der-phil-bibl/corpus-philosophorum-teutonicorum-medii-aevi.html (accessed 20 December 2025)

Courtenay 2010 = William J. Courtenay, "The Educational and Intellectual Framework of German Dominicans in the Late 13th and Early 14th Centuries," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 57 (2010), 245–259.

Courtenay 2014 = William J. Courtenay, "Durand in His Educational and Intellectual Context," in Andreas Speer, Fiorella Retucci, Thomas Jeschke, Guy Guldentops (eds.), *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary. Historical, Philosophical, and Theological Issues*, 13–34, Leuven, Peeters, 2014.

de Guimarães 1938 = Agustin de Guimarães, "Hervé Noël, 1323: étude biographique," *Archivum Fratrum Praedicatorum* 8 (1938), 5–81.

Decker 1967 = Bruno Decker, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz. Untersuchungen zur Dominikanertheologie zu Beginn des 14. Jahrhunderts*, Münster, Aschendorff, 1967.

Denifle, Ehrle 1886 = Heinrich Denifle, Franz Ehrle (eds.), *Archiv für Litteratur- und Kirchen-Geschichte des Mittelalters*, volume II, Berlin, Herder, 1886.

Donati 2014 = Silvia Donati, "English Commentaries before Duns Scotus. A Case Study: The Discussion on the Unity of Being," in Francesco Amerini, Gabriele Galluzzo (eds.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's* Metaphysics, 137–207, Leiden-Boston, Brill, 2014.

Duba, Schabel 2017 = William Duba, Chris Schabel, "Remigio, Auriol, Scotus, and the Myth of the Two-Year Sentences Lecture at Paris," *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 84 (2017), 143–179.

Ermatinger 1988 = Charles J. Ermatinger, "Johann von Lichtenberg and His *Quaestiones disputate* as Enriched by Borrowings from the Oxford Arts Master John Dymsdale (Durham Cathedral, MS C IV.20; Montpellier, Bibliothèque de l'École de Médicine, Ms. H 293; Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 859)," *Manuscripta* 32(1) (1988), 8–9.

Fiamma 2025 = Andrea Fiamma, "John Picardi of Lichtenberg – a German Thomist. A Historiographical Assessment," in Alessandra Beccarisi, Andrea Fiamma, Diego Gorini (eds.), *La ragione nella storia*, 144-172, Firenze-Parma-Torino, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni-Università degli Studi di Torino, 2025.

Flasch 1998 = Kurt Flasch, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in siene Philosophie, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1998.

Friedman 2002 = Russell L. Friedman, "The Sentences Commentary, 1250–1320. General Trends, The Impact of Religious Orders, and the Test Case of Predestination," in Gillian R. Evans (ed.), *Mediaeval Commentaries on the* Sentences *of Peter Lombard. Current Research*, 41–128, Leiden, Brill, 2002.

Fries 1937 = Albert Fries, "Cod. Vat. lat. 1114 und der Sentenzenkommentar des Johannes von Lichtenberg O.P.," *Archivum Fratrum Praedicatorum* 7 (1937), 305–319.

Garin 1990 = Eugenio Garin, *La filosofia come sapere storico*, Roma-Bari, Laterza, 1990.

Ginzburg 1994 = Carlo Ginzburg, "Microstoria: due o tre cose che so di lei," *Quaderni Storici* 29 (1994), 511–539.

Godefridus de Fontibus 1914 = Godefridus de Fontibus, *Les Quodlibet cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines,* ed. Maurice De Wulf, Jean Hoffmans, Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1914 (Les Philosophes belges, textes et études, 3).

Goris, Pickavé 1998 = Wauter Goris, Martin Pickavé, "Die *Lectura Thomasina* des Guillelmus Petri de Godino (ca. 1260-1336). Ein Beitrag zur Text- und Überlieferungsgeschichte," in Jaqueline Hamesse (ed.), *Roma Magistra Mundi*, volume 1, 83–109, Brepols, Turnhout, 1998.

Gossiaux 2021 = Mark Gossiaux, "James of Viterbo on Seminal Reasons as *inchoationes formarum*," *Vivarium* 59 (2021), 52–78.

Grabmann 1922 = Martin Grabmann, *Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker*, München, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1922.

Grabmann 1926 = Martin Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, München, Max Hueber Verlag, 1926.

Grabmann 1948 = Martin Grabmann, *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift: In Boethium de Trinitate*, Freiburg, Paulus Verlag, 1948.

Grendi 1977 = Edoardo Grendi, "Microanalisi e storia sociale," *Quaderni Storici* 12(35,2) (1977), 506–520.

Grendi 1994 = Edoardo Grendi, "Ripensare la microstoria?," *Quaderni Storici* 29(86,2) (1994), 539–549.

Guillelmus de la Mare 1927 = Guillelmus de la Mare, *Correctorium fratris Thomae*, ed. Palémon Glorieux, Kain, Vrin, 1927 (Bibliothèque thomiste, 9).

Guillelmus Godino 2025 = Guillelmus Petri de Godino, *Lectura Thomasina, I, dist. 28–48,* ed. Francesca Bonini, Leuven-Paris-Bristol, Peeters, 2025.

Hervaeus Natalis 1647 = Hervaeus Natalis Britonis, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, Paris, Apud viduam Dionisii Moreav et Dionisii Moreav filium, 1647.

Hoenen, Imbach, König-Pralong 2010 = Maarten J. F. M. Hoenen, Ruedi Imbach, Catherine König-Pralong, "Thomistes allemands du XIVe siècle: lectures, stratégies d'appropriation, divergences," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 57 (2010), 227–244.

Iacobus de Viterbo 1968 = Iacobus de Viterbo, *Disputatio prima de Quodlibet*, ed. Eelcko Ypma, Roma, Augustinus Verlag, 1968.

Iacobus de Viterbo 1969 = Iacobus de Viterbo, *Disputatio secunda de Quodlibet*, ed. Eelcko Ypma, Roma, Augustinus Verlag, 1969.

Imbach 2024 = Ruedi Imbach, "Einleitung," in Nicolaus de Argentina, *Summa. Liber 1*, ed. Ruedi Imbach, Ulrika Lindbald, Gianfranco Pellegrino, XI–XXIV, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2024.

Iohannes Parisiensis 1941 = Iohannes Parisiensis, *Le* correctorium corruptorii "Circa" *de Jean Quidort de Paris: édition critique*, ed. Jean-Pierre Muller, Roma, Herder, 1941 (Studia Anselmiana, 12-13).

Iohannes Parisiensis 1964 = Iohannes Parisiensis, *Commentaire sur les Sentences, Reportation, Livre II,* ed. Jean-Pierre Muller, Roma, Herder, 1964 (Studia Anselmiana, 52).

Iohannes Picardi 2025 = Iohannes Picardi de Lichtenberg, *Quaestiones I–XIX*, ed. Giovanni Lasorella, preface by Fiorella Retucci, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2025.

Kaeppeli 1975 = Thomas Kaeppeli, "Iohannes Picardi de Lichtenberg (de Lucidomonte)," in Thomas Kaeppeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi II: G-I*, 527–528, Roma, Ad S. Sabinae, 1975.

Landgraf 1922 = Arthur Landgraf, "Johannes Picardi de Lichtenberg O. Praed. und seine *Quaestiones disputatae*," *Zeitschrift für katholische Theologie* 46 (1922), 510–555.

Lasorella 2023 = Giovanni Lasorella, "John Picard of Lichtenberg's *Quaestiones Disputatae* as a source of William of Peter of Godin's *Lectura Thomasina*," *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 90(1) (2023), 75–110.

Lasorella 2025(1) = Giovanni Lasorella, *The Importance of Being Unoriginal: John Picard of Lichtenberg and his* Quaestiones, Köln, Universität zu Köln, 2025.

Lasorella 2025(2) = "Prolegomena," in Iohannes Picardi de Lichtenberg, *Quaestiones I–XIX*, ed. Giovanni Lasorella, IX–XIII, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2025.

Lasorella 2026 = Giovanni Lasorella, "Liminal Spaces between Oxford and Cologne: John Dymsdale's *Quaestiones super Metaphysicam* on Prime and Proximate Matter," *Noctua* XIII (2026), forthcoming.

Laurentius Pignon 1936 = Laurentius Pignon, *Catalogi et Chronica. Accedunt Catalogi Stamensis ut Upsalensis Scriptorum O. P.*, ed. Gilles Gérard Meersseman, Roma, Ad S. Sabinae, 1936 (Monumenta Ordinis Fratrum Predicatorum Historica, 18).

Leone 2010 = Marialucrezia Leone, "La libertà del volere in Giovanni di Lichtenberg," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 57 (2010), 303–334.

Levi 1993 = Giovanni Levi, "A proposito di microstoria," in Peter Burke (ed.), *La storiografia contemporanea,* 109–134, Bari-Roma, Laterza, 1993.

Löhr 1946 = Gabriel M. Löhr, *Die Kölner Dominikanerschule vom 14. bis zum 16. Jahrhundert. Mit einer Übersicht über die Gesamtentwicklung*, Freiburg, Paulusdruckerei, 1946.

Macken 1979 = Raymond Macken, *Bibliotheca manuscripta Henrici de Gandavo. II: Catalogue Q-Z, Répertoire*, Leuven, Brill, 1979.

Martin 1924 = Raymundus M. Martin, "Mag. Joh. de Lichtenberg O.P. († ca. 1313) Doctrina de motivo humanae voluntatis," *Divus Thomas* 2 (1924), 149–157.

Mojsisch 1983 = Burkhard Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1983.

Muller 1941 = Jean-Pierre Muller, "Introduction," in Iohannes Parisiensis, *Le* correctorium corruptorii "Circa" *de Jean Quidort de Paris: édition critique*, ed. Jean-Pierre Muller, IX–XXIX, Roma, Herder, 1941 (Studia Anselmiana, 12-13).

Muller 1961 = Jean-Pierre Muller, "Introduction," in Iohannes Parisiensis, *Commentaire sur les Sentences, Reportation, Livre I*, ed. Jean-Pierre Muller, IX–XL, Roma, Herder, 1961 (Studia Anselmiana, 47).

Paquot 1768 = Jean-Noël Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas, de la principauté de Liége, et de quelques contrées voisines*, volume 12, Louvain, Imprimerie Academique, 1768.

Pellegrino 2010 = Gianfranco Pellegrino, "Un contributo al dibattito storiografico sul tomismo tedesco: le dimensioni indeterminate nella "Summa" di Nicola di Strasburgo," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 57 (2010), 393–409.

Pellegrino 2011 = Gianfranco Pellegrino, "*Imago Dei* nelle questioni quodibetali di Enrico di Lubecca," in Iñigo Atucha, Claude Calma, Catherine König-Pralong, Irene Zavattero (eds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, 343–352, Porto, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2011.

Pelzer 1931 = August Pelzer (ed.), *Codices Vaticani Latini, II, pars prior*, Roma, Città del Vaticano, 1931.

Perrone 2008 = Massimo Perrone, "*Utrum relatio in divinis prius constituat quam distinguat aut e converso*. Il dibattito sulle relazioni trinitarie in una quaestio di Enrico di Lubecca (*Quodl*. I/1)," in Alessandra Beccarisi, Ruedi Imbach, Pasquale Porro (eds.), *Per perscrutationem philosophicam. Loris Sturlese zum 60. Geburstag gewindmet*, 224–239, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2008.

Porro 2003 = Pasquale Porro, "Essere e essenza in Giovanni Picardi di Lichtenberg: note sulla prima ricezione del tomismo a Colonia," in Martin Pickavé (ed.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, 226–245, Berlin, De Gruyter, 2003.

Quétif, Échard 1719 = Jacques Quétif, Jacques Échard (eds.), *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati. […] Tomus primus*, Paris, Ballard et Simart, 1719.

Radeva 2020 = Zornitsa Radeva, "Ein averroistischer Missklang im Werk des Thomas von Aquin: Die *dimensiones interminatae* und ihre *fortuna* in thomistischen Konkordanzversuchen des ausgehenden Mittelalters," in Mario Meliadò, Silvia Negri (eds.), *Widersprüche und Konkordanz. Peter von Bergamo und der Thomismus im Spätmittelalter*, 190–250, Leiden, Brill, 2020.

Reichert 1899 = Benedikt M. Reichert (ed.), *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum, II: ab anno 1304 usque ad annum 1378*, Roma, ad Ad S. Sabinae, 1899 (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, IV).

Retucci 2019 = Fiorella Retucci, "*Magister Thomas anglicus Minor*. Tommaso di York fonte dell'Expositio di Bertoldo di Moosburg," in Fabrizio Amerini, Simone Fellina, Andrea Strazzoni (eds.), *Tra antichità e modernità. Studi di storia della filosofia medievale e rinascimentale*, 1–41, Firenze-Parma-Torino, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni-Università degli Studi di Torino, 2019 (Quaderni di Noctua, 5).

Retucci 2021 = Fiorella Retucci, "Between Cologne and Oxford: Berthold of Moosburg and Thomas of York's *Sapientiale*," in Dragos Calma, Evan King

(eds.), *The Renewal of Medieval Metaphysics. Berthold of Moosburg's* Expositio *on Proclus'* Elements of Theology, 84–121, Leiden-Boston, Brill, 2021.

Retucci 2025 = Fiorella Retucci, "Vorwort," in Iohannes Picardi de Lichtenberg, *Quaestiones I–XIX*, ed. Giovanni Lasorella, XV–XXIX, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2025.

Robin-Fabre 2011 = Anne-Sophie Robin-Fabre, "Antithomisme – antithomiste," in Iñigo Atucha, Claude Calma, Catherine König-Pralong, Irene Zavattero (eds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, 87–97, Porto, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2011.

Schabel 2018 = Chris Schabel, "James of Metz's Lectura on the Sentences," in Roberto Hofmeister Pich, Andreas Speer (eds.), *Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought*, 342–426, Leiden, Brill, 2018.

Schmaus 1930 = Michael Schmaus, *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus audn die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, Münster, Aschendorff, 1930.

Seńko 1961 =Władysław Seńko, "Joannis Picardi de Lichtenberg quaestio disputata de esse et essentia ex cod. 748 Bibl. Jagellonicae," *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 8 (1961), 3–28.

Senner 1995 = Walter Senner, *Johannes von Sterngassen OP, Teil. I: Studie*, Berlin, De Gruyter, 1995.

Senner 1998 = Walter Senner, "Christ in the Writings of the Rhineland Dominicans," in Kent Emery, Joseph Wawrykow (eds.), *Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, 393–413, Notre Dame, Notre Dame Conferences in Medieval Studies, 1998.

Siemiątkowska 1961 = Zofia K. Siemiątkowska, "Deux decouvertes au sujet de Jacques de Metz et de Jean Picardi," *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 8 (1961), 29–32.

Speer, Colli, Bonini 2020 = Andreas Speer, Andrea Colli, Francesca Bonini (eds.), *The* Lectura Thomasina *in Its Context. Philosophical and Theological Issues*, Leuven, Peeters, 2020.

Stegmüller 1947 = Friedrich Stegmüller (ed.), *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, volume 1, Würzburg, Schöning, 1947.

Sturlese 1981 = Loris Sturlese, "Albert der Große und die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 28 (1981), 133–147.

Sturlese 1982 = Loris Sturlese, "Eckhart, Teodorico e Picardi nella *Summa philosophiae* di Nicola di Strasburgo. Documenti per una storia della filosofia medievale tedesca," *Giornale critico della filosofia italiana* 61(2) (1982), 183–206.

Sturlese 1983 = Loris Sturlese, "Johannes Picardi von Lichtenberg," in Kurt Ruh (ed.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, volume 4, 706–710, Berlin-New York, De Gruyter, 1983.

Sturlese 1984 = Loris Sturlese, "Idea di un «Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi»," *Studi medievali* 25 (1984), 459–465.

Sturlese 1990 = Loris Sturlese, "Il razionalismo filosofico e scientifico di Alberto il Grande," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 1(2) (1990), 373–426.

Sturlese 1993 = Loris Sturlese, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (784-1280)*, München, C. H. Beck, 1993.

Sturlese 1996 = Loris Sturlese, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Il secolo XIII*, Firenze, Olschki Editore, 1996.

Sturlese 2009 = Loris Sturlese, "Einleitung," in Henricus de Lubekce, *Quodlibet primum*, ed. Massimo Perrone, XII–XIV, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2009.

Trapp 1935 = Damasus Trapp, "Aegidii Romani De doctrina modorum," *Angelicum* 12(4) (1935), 449–501.

Trivellato 2023 = Francesca Trivellato, *Microstoria e storia globale,* transl. Filippo Benfante, Roma, Officina Libraria, 2023.

Villani-Lubelli 2010(1) = Ubaldo Villani-Lubelli, "Il *quodlibet II* di Enrico di Lubecca (1320 ca.): uno studio dottrinale," in Francesco A. Meschini, Francesca Puccini (eds.), *Le opere dei filosofi e degli scienziati. Filosofia e scienza tra testo, libro e biblioteche*, 106–126, Firenze, Olschki Editore, 2010.

VILLANI-LUBELLI 2010(2) = UBALDO VILLANI-LUBELLI, "'Sicut sentit frater Thomas …' - war Heinrich von Lübeck ein Thomist?," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 57 (2010), 410–424.

WEIJERS 2003 = OLGA WEIJERS, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca. 1200-1500). V. Répertoire des noms commençant par J (suite: à partir de Johannes D.)*, Turnhout, Brepols, 2003 (Studia artistarum, 11).

WIPPEL 1981 = JOHN F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines*, Washington, Catholic University of America Press, 1981.

YPMA 1968 = EELCKO YPMA, "Introduction," in IACOBUS DE VITERBO, *Disputatio prima de Quodlibet*, ed. EELCKO YPMA, V–XXVII, Roma, Augustinus Verlag, 1968.

YPMA 1969 = EELCKO YPMA, "Introduction," in IACOBUS DE VITERBO, *Disputatio secunda de Quodlibet*, ed. EELCKO YPMA, V–XI, Roma, Augustinus Verlag, 1969.

Sul concetto di prudenza in Francisco Suárez

Marialucrezia Leone*

Abstract: By examining Francisco Suárez's writings on prudence, this article challenges interpretations that align his conception with early modern, politically oriented notions of prudence. According to this interpretation, prudence would be considered as a skill related to the political life, a practical wisdom that primarily regards the sphere of human action, connected to justice. Focusing on three moral treatises (*De voluntario et involuntario in genere*, *De bonitate et malitia humanorum actuum* and *De actibus, qui vocantur passiones*), this paper argues instead that Suárez understands prudence in continuity with 13th- and 14th-century scholastic thought, especially Thomas Aquinas. *Prudentia* is in fact conceived by Suárez as a cardinal and intellectual virtue, a connecting principle between the other virtues, an indispensable basis for good action, supported by the action of grace. Although concerned with the circumstances of active life, prudence ultimately remains ordered to wisdom (*sapientia*) and oriented toward the contemplative life.

Keywords: moral prudence; political prudence; Francisco Suárez; Thomas Aquinas; Niccolò Machiavelli; virtues.

English title: *On the Concept of Prudence in Francisco Suárez*

Introduzione

Una delle peculiarità del pensiero morale all'inizio dell'età moderna è quella di offrire una nuova interpretazione del concetto di prudenza[1]. Soprattutto a partire dall'opera di Niccolò Machiavelli, per giungere a quella dei moralisti francesi e spagnoli, come Jean de La Bruyère, François de La Rochefoucauld e Baltasar Gracián, si assiste al superamento della concezione aristotelico-scolastica della *phronēsis*/*prudentia*[2] connessa alla sfera morale, in quanto virtù intellettuale e cardinale, per giungere ad una lettura della prudenza concepita come "tecnica", "abilità" che l'essere umano è chiamato a coltivare per sopravvivere al mondo

* Dedico con gratitudine la composizione di questo articolo al Prof. Costantino Esposito, per tutto quello che mi ha insegnato.

1 Cfr. ad esempio De Mattei 1951; Santoro 1967; Garver 1996; Taranto 2003; De Caro 2023.

2 I medievali traducono il termine "phronēsis" con l'espressione "prudentia" (da *providentia*) a partire da Cicerone; in tal senso il prudente sarebbe chi provvede ad agire negli avvenimenti contingenti.

Noctua, anno XII, n. 4, 2025, ISSN 2284-1180
DOI: 10.14640/NoctuaXII22 – CC BY

ingannevole della società, per lo più connessa all'ambito politico[3]. Nella filosofia di Aristotele, e quindi in quella della maggior parte dei maestri del XIII e del XIV secolo, la prudenza viene intesa come una virtù della parte razionale dell'anima, essenziale per la costituzione della *virtus* della facoltà appetitiva (partecipante di ragione)[4], in quanto in grado di indicare il giusto mezzo per raggiungere un fine riconosciuto come buono o naturalmente noto.

All'inizio del pensiero moderno, la prudenza viene invece letta per lo più come la capacità duttile di trovare i mezzi più efficaci per conquistare cosa serve all'agente in una determinata situazione, al di là del bene e del male morale[5]. In altri termini, soprattutto a partire dal XV-XVI secolo, la prudenza finisce con lo sganciarsi dall'ambito etico per divenire, in quello socio-politico, l'arte di essere fortunati, e tradursi in abilità scaltra dell'uomo per trovare una via d'uscita nelle situazioni difficili e mutevoli del fato e in grado di assicurare la felicità in un orizzonte unicamente terreno.

In quanto autore appartenente alla cosiddetta "seconda scolastica"[6], impegnato a rivalutare le opere degli autori medievali (soprattutto di Tommaso d'Aquino) nell'ambito del credo della Controriforma, sembra ovvio collocare Francisco Suárez (1548-1617) tra quei pensatori che si pongono in continuità con la concezione medievale – e principalmente tomista – della prudenza. In linea generale per ora ci limitiamo ad indicare che l'Aquinate si occupa della prudenza soprattutto nella *Sententia Libri Ethicorum* di Aristotele, nella q. 57 della I-II e quindi nelle qq. 47-50 della II-II della *Summa theologiae*[7]. Tommaso individua nella virtù cardinale e intellettuale della prudenza l'"auriga delle virtù" (*auriga virtutum*)[8], nella misura in cui è in grado di orientare tutte le altre virtù al fine considerato come buono; essa coincide quindi con la *recta ratio* (*recta ratio agibilium*)[9] perché capace, nella sfera pratica, di indicare il miglior giudizio sul da farsi, in rapporto al fine.

3 Cfr. ad es. Semerari 1993.
4 Cfr. Aristotele 2000, *Ethica Nichomachea*, I, 9, 1102a26-1103a10.
5 Cfr. Splinder 2019, spec. 31.
6 Cfr. spec. Giacon 1944; Ramis-Barceló 2025.
7 Sulla *prudentia* in Tommaso d'Aquino vi sono molti studi interpretativi; io mi sono soprattutto riferita a Keenan 2002; Porro 2012, spec. 342-349; Riedenauer 2013.
8 Cfr. Tommaso d'Aquino 1929, *II Sententiarum*, d. 41, q. 1, a. 1, ob. 3.
9 Cfr. Tommaso d'Aquino 1891, *Summa theologiae I-II*, q. 58, a. 3; Tommaso d'Aquino 1899, *Summa theologiae II-II*, q. 47, a. 2.

ricevuto: 02/05/2025 – accettato: 05/11/2025 – pubblicato: 31/12/2025

Rispetto ad un'influenza tomista sulla lettura suareziana della prudenza, alcuni studi[10] hanno invece suggerito delle affinità implicite tra la concezione di prudenza di Francisco Suárez e quella di certi autori della prima parte dell'età moderna, coma ad esempio Niccolò Machiavelli[11]. Secondo questa interpretazione, la prudenza sarebbe considerata da Suárez, proprio come è letta da Machiavelli[12], quella virtù che investe principalmente la sfera dell'agire umano, connessa alla giustizia; la prudenza costituirebbe quindi la capacità "mondana" di amministrare le circostanze, che l'uomo è di volta in volta chiamato ad impiegare per gestire la vita attiva. Il pensatore spagnolo, definendo la *prudentia* come *optima regula humanorum actuum*[13] e riconoscendola come una caratteristica imprescindibile di ogni uomo – ma del legislatore in particolare –, avrebbe pertanto aderito ad una lettura della prudenza intesa innanzitutto come saggezza pratica. Suárez tuttavia, rispetto al pensatore fiorentino, riporterebbe la "nuova" lettura della prudenza nell'ambito della teologia[14].

Lo scopo di questo articolo è quello di tentare di comprendere che ruolo effettivamente Suárez assegni alla prudenza, ovvero se nell'opera del gesuita spagnolo si possano davvero scorgere delle tracce della moderna interpretazione della prudenza, oppure se la lettura che Suárez offre di questo concetto si allinei nell'insieme a quella scolastica, costituendone un'eco interpretativa.

1. La prudenza come virtù cardinale e intellettuale

Nelle sue opere Francisco Suárez tratta più volte della prudenza; tuttavia se ne occupa soprattutto in tre trattati morali, oggetto di insegnamento del pensatore

10 Cfr. ad esempio Giacon 1951; Faraco 2014a; Faraco 2014b; Vivalda 2019.

11 Brevemente, a proposito di Machiavelli, va ricordato che il pensatore fiorentino impiega molte volte il termine "prudenza" per indicare per lo più una virtù politica (e non più morale), in grado di giustificare nella sua applicazione l'impiego di strumenti amorali. La prudenza inoltre, nei testi machiavelliani, non costituisce alcun principio unitario delle virtù; piuttosto nell'opera di Machiavelli va riconosciuta la presenza di un disunitarismo delle virtù, nel senso che le virtù non solo agiscono in modo indipendente, ma tendono addirittura a contrastarsi. Cfr. De Caro 2023.

12 I due autori sarebbero inoltre stati influenzati dal trattato *De prudentia* di Giovanni Pontano, dove la prudenza – connessa alla conquista di una felicità puramente terrena – riguarda soprattutto la vita umana e le sue *actiones*. In proposito cfr. Ginzburg 2009; Faraco 2014a.

13 Cfr. Suárez 1856a, *De voluntario et involuntario*, spec. 232.

14 Faraco 2014a, spec. 130-131.

spagnolo durante il suo periodo al Collegio romano (1579-1585) e pubblicati postumi: il *De voluntario et involuntario in genere, de que actibus volontariis in speciali*, il *De bonitate et malitia humanorum actuum* e quindi il *De actibus, qui vocantur passiones (tum etiam de habitu, praesertim studiosis, ac vitiosis*)[15]. È proprio nel primo testo, il *De voluntario et involuntario*, che la prudenza – considerata in relazione all'ignoranza volontaria o involontaria – viene definita come la migliore regola delle azioni umane (*prudentia optima regula humanorum actuum*) e quindi connessa alla vita attiva; l'uomo prudente è delineato come colui che, nei vari affari e nelle diverse circostanze pratiche, riesce a deliberare nel migliore dei modi:

> Quod si quis inquirat quando censenda est voluntas adhibuisse sufficientem diligentiam, quando vero non, ut propterea sit judicanda inadvertentia culpabilis, vel inculpabilis: respondetur in generali tantum dici posse id quod supra de ignorantia dixi, considerandam esse qualitatem negotii et circumstantiarum, et juxta haec ferendum esse judicium prudentis arbitrio. Sic enim in praesenti, si homo prius quam libere eligat, seu amet objectum propositum, faciat mediocrem diligentiam juxta capacitatem suam, ut prudenter de tali actione, vel objecto judicet, tunc inconsideratio remanens erit involuntaria: si vero pro qualitate negotii imprudenter se gerat, temereque se exponat periculis practice errandi, tunc non excusabitur, et inconsideratio durans erit indirecte voluntaria: est enim prudentia optima regula humanorum actuum. At vero in particulari declarare, utrum in actione hac et consideratione homo prudenter se gesserit, et utrum fuerit in morali potestate ejus amplius facere: interdum assequi id homo poterit: saepe vero, ut existimo, superat humanam facultatem, quia difficillimum est homini cognoscere suos interiores actus, praesertim cum haec deliberatio saepe fiat imperceptibiliter, et ideo frequenter difficillimum est homini cognoscere an consenserit, nec ne, et an deliberaverit, nec ne[16].

In connessione alla questione trattata nel testo, avremo un'ignoranza involontaria e dunque non colpevole, se l'agente, prima di scegliere in modo libero, abbia, in una data circostanza, prudentemente (*prudenter*) valutato le proprie capacità, l'azione da compiere, oppure l'oggetto da raggiungere; viceversa, se l'uomo si espone ai pericoli senza valutarne le conseguenze (connotandosi come *imprudenter*) l'ignoranza sarà volontaria e, pertanto, moralmente condannabile.

15 Altri riferimenti si possono trovare anche in Suárez 1860, *De regula societate Jesus*, 893; Suárez 1861a, *De censuris*, 183; Suárez 1861b, *Disputationes Metaphysicae*, 50; Suárez 1856, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, 45.

16 Cfr. Suárez 1856a, *De voluntario et involuntario*, spec. 232.

È interessante come Suárez si soffermi nel testo a riflettere che, tuttavia, molte volte, è difficile per l'essere umano conoscere i propri stati interiori (poiché ogni tanto la scelta deliberata viene presa in un modo che risulta impercettibile). Può così accadere che l'uomo arrivi a non accorgersi nemmeno di aver acconsentito o meno alle regole consigliate dalla prudenza. La sua ignoranza in tal caso sarà caratterizzata da una colpa volontaria indiretta.

Nelle parti seguenti del testo, la prudenza viene quindi definita dal pensatore spagnolo come ciò da cui dipende essenzialmente (*essentialiter*) l'atto di ogni altra virtù umana; questo accade perché, secondo Suárez, ogni atto morale si definisce tale, dal punto di vista della sostanza, a partire dalle circostanze. Proprio come aveva già sostenuto Aristotele[17] e quindi altri autori medievali (ad esempio Tommaso d'Aquino)[18], la prudenza è infatti la capacità di valutare ogni aspetto che riguarda non solo il generale, ma anche il particolare – giacché essa concerne le azioni umane e le circostanze della vita attiva –, finendo con l'essere in grado di giudicare in modo assoluto cosa debba essere fatto:

> Ratione tandem probatur haec opinio, quia actus moralis ut moralis pendet in suo esse et in sua substantia ex circumstantiis, nam si est bonus, requirit complementum omnium circumstantiarum, sine quibus bonus esse non potest, ut, verbi gratia, ad actum temperantiae requiritur talis qualitas, vel tanta quantitas cibi, qua ablata, non erit actus temperantiae: illa ergo conditio materiae, quae pertinet ad circumstantiam quid, non est accidentalis, sed essentialis temperantiae, ut sic. Et in universum idem est de caeteris circumstantiis et de quolibet actu virtutis, pendet enim actus virtutis essentialiter ex prudentia; prudentia autem judicat omnia et singula, quae circumstant actum, ut absolute decernat quid faciendum sit: eadem autem ratio est de actu malo, quia de privativo per positivum judicandum est[19].

Come nel trattato *De voluntario et involuntario*, anche nel *De bonitate et malitia humanorum actuum*, la prudenza non viene ancora definita una virtù e continua sempre ad essere intesa (insieme alla ragione retta) come la capacità di valutare e giudicare non soltanto l'oggetto dell'azione morale, ma anche e soprattutto le circostanze relative all'atto e all'oggetto dell'agire (ovvero a ciò che rende un agire morale oppure amorale):

17 Cfr. Aristotele 2000, *Ethica Nichomachea*, VI, 1141b, 14-31.
18 Cfr. Tommaso d'Aquino 1899, *Summa theologiae II-II*, q. 47, art 3.
19 Cfr. Suárez 1856a, *De voluntario et involuntario*, 234.

> prudentia autem, et recta ratio, ut actus bene fiat, non solum judicat de objecto, sed etiam de circumstantiis omnibus actus, et objecti, ex quibus fere semper pendet mediocritas, et honestas objecti, ut hic et nunc appetendi: et ideo carentia debitae circumstantiae facit actum malum: et eadem ratione plures circumstantiae poterunt malitiam augere, quod etiam patet a contrario ex dictis de bonitate. Unde etiam fit has circumstantias interdum augere intra eamdem speciem quatenus magis rationi repugnant intra latitudinem ejusdem honestatis: interdum vero augere novam speciem addendo[20].

La trattazione più approfondita della prudenza è presentata da Suárez nel trattato *De actibus, qui vocantur passiones (tum etiam de habitu, praesertim studiosis, ac vitiosis)*[21].

Nella II Sezione della III *Disputatio* dell'opera, dopo aver definito la virtù in generale come un abito della potenza razionale dell'uomo che inclina al bene (*virtus est habitus perficiens rationalem potentiam, et inclinans ad bonum*[22]) e come perfezione della potenza razionale (*virtus autem perfectio est rationalis potentiae*[23]), Suárez si concentra ad esaminare le virtù morali e le virtù intellettuali[24]. Le prime si collocano nella parte appetitiva dell'anima partecipante di ragione – nella volontà[25] – ed operano nell'ambito della ragione del bene; le seconde si trovano invece nella parte razionale dell'anima ed agiscono nell'ambito della ragio-

20 Cfr. Suárez 1856a, *De bonitate et malitia humanorum actuum*, spec. 396.

21 Si tratta del suo quarto trattato sulle problematiche morali, costituito da quattro disputazioni, rispettivamente dedicate alle passioni, all'abito morale in generale, alle virtù e quindi ai vizi. Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*.

22 Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 478.

23 Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 480.

24 Suárez annuncia quindi che nel testo in questione non si occuperà nello specifico delle virtù teologali: Suárez 1856 c, *De actibus qui vocantur passiones*, 478: «[…] quare de virtutibus infusis, ut tales sunt, nihil hic dicemus usque ad materiam de gratia, simili ratione, quamvis virtutes acquisitae in plura genera descendant, tamen in particulari nihil tractandum occurrit, solumque attingemus praecipua et utilissima capita, magis ut rationes nominum explicemus, quam rem ipsam». Come è noto Suárez si occupa di queste virtù in altri luoghi testuali, dedicando anche un trattato a parte, il *De Triplici virtute Theologicae, Fide, Spe et Charitate*, pubblicato postumo nel 1621.

25 Questa collocazione è motivata da parte di Suárez con il fatto che le virtù sono atti nella scelta del bene, e questa scelta va attribuita innanzitutto alla volontà: cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 484, 493. Con questa opzione teorica Suárez sembra allinearsi per lo più con gli autori scolastici appartenenti alle file dei francescani e ad alcuni maestri secolari (come Enrico di Gand). Questi ultimi avevano difeso l'idea che la *virtus* (essenzialmente dono divino) esiste, così come il vizio, soltanto se connessa al libero arbitrio; la virtù andava quindi eminentemente collocata nella facoltà volitiva, in grado anche di prendere le distanze da una ragione che aveva già giudicato un atto buono o cattivo.

ne del vero. Riprendendo una disputa spesso discussa dagli autori scolastici, Suárez si chiede quindi se le virtù intellettuali e quelle morali debbano essere denominate propriamente virtù.

In proposito va brevemente ricordato che, nel Medioevo, nasce una grande controversia dottrinale, a proposito dell'autenticità delle virtù morali e delle virtù cardinali[26] rispetto alle virtù teologali (la fede, la speranza e la carità, infuse da Dio all'anima al momento del battesimo[27]). Per la tradizione cristiana in generale (in particolare per le *auctoritates christianae*, come ad esempio Agostino e Pietro Lombardo[28]), soltanto le virtù infuse possono di fatto essere reputate vere ed autentiche virtù. *Fides*, *spes* e *charitas*, poiché figurano come quei doni infusi da Dio, devono considerarsi "più virtuosi" non solo delle virtù morali, ma anche di quelle disposizioni naturali come *prudentia*, *iustitia*, *fortitudo* e *temperantia*, perfezionabili con lo sforzo umano. Tommaso d'Aquino (citato più volte nel testo da Suárez) finisce comunque con l'assegnare il titolo di virtù anche a quelle morali e a quelle cardinali, oltre che ovviamente a quelle teologali[29].

Al di là di queste diatribe medievali, è interessante notare come Suárez sembri non solo rientrare nel dibattito dottrinale scolastico, ma che, sulla scia di Tommaso[30], giunga a denominare "autentiche virtù" sia le virtù intellettuali,

26 Si tratta delle virtù di prudenza, fortezza, giustizia e temperanza. Pare che il primo pensatore a coniare l'espressione di "virtù cardinali" sia stato Ambrogio impiegandola più volte nel *De paradiso*, nel *De Sacramentis*, nel *De excessu* e nell'*Expositio evangelii secundum Lucam*. Cfr. in part. Houser 1995; Houser 2004; Lottin 1942-1960, volume 3.

27 Le virtù teologali sono le tre virtù elencate da Paolo di Tarso nella I *Lettera ai Corinzi*. Esse, come si riteneva nella tradizione cristiana, si consideravano essere direttamente e congiuntamente infuse nell'individuo umano al momento del battesimo. A proposito cfr. Lottin 1942-1960, volume 3.

28 Cfr. Agostino d'Ippona 1985, *Contra Iulianum*, IV, 3. Sugli studi critici relativi alla autenticità delle virtù teologali e cardinali nel XII secolo, cfr. in part. Lottin 1953, 13-39.

29 Cfr. Tommaso d'Aquino 1891, *Summa theologiae I-II*, q. 57, a. 5; q. 61, a. 1; Tommaso d'Aquino 1899, *Summa theologiae II-II*, q. 47, a. 4.

30 Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 480-481: «Advertendum tamen, quod licet haec nomina membrorum sumpta sint ex subjectis virtutis, tamen potissimum differre ex objectis: nam intellectuales tendunt sub ratione veri, et quia omnis habitus intellectus sub eadem ratione tendit, ratio talis virtutis potissimum perficitur ex modo, nempe quia infallibiliter tendit ad verum, nam quia in intellectu nullum est aliud objectum, quam verum, non potuit ex sola nuda ratione objecti sumi ratio virtutis: ex modo igitur tendendi determinanda fuit ratio virtutis. Virtutes item appetitivae tendunt sub ratione boni, et quia rationes bonorum plures sunt, ideo talis virtutis ratio perficitur ex hoc quod attingit objectum sub perfectissima ratione boni, nempe honestatis: ex quo etiam habet, ut perfecto modo attingat, scilicet, bene et honeste».

che quelle morali: le prime sul presupposto del fatto che, se per virtù si intende un certo abito e perfezione della natura umana, allora le virtù intellettuali vanno riconosciute come *optimae qualitates et perfectiones hominis* e perciò definite virtù *simpliciter*. Nel caso delle virtù morali invece, se confrontate con le virtù teologali, non vanno certamente riconosciute come virtù (non riescono da sole a tendere ad un fine ultimo); se vengono però considerate secondo la loro natura, anche esse possono definirsi virtù, visto che si caratterizzano per un *bonum honestum*, che è il *bonum simpliciter* (e gli atti moralmente buoni sono semplicemente retti). Nelle pagine successive, a proposito di questa problematica, Suárez specifica che, pur se l'atto della prudenza – in quanto non procedente dalla volontà e in quanto non libero – sembra non essere moralmente ed intrinsecamente buono per sé, va anch'esso giudicato virtuoso; questo accade perché la prudenza si caratterizza come un abito che *per se* e *per naturam* produce atti virtuosi, poiché regola e dirige verso ciò che è onesto:

> Actus prudentiae, quatenus procedunt ab intellectu, non sunt per se boni moraliter, sed solum quatenus a voluntate pendent, quia per se non sunt liberi: ergo nec ipse habitus erit per se simpliciter virtus. Respondetur concedendo in illis actibus non esse per se et intrinsece bonitatem moralem. Unde si nomine virtutis significatur habitus ita hos actus solum eliciens, prudentia certe non esset virtus: nunc autem virtus vocatur habitus ille, qui per se et ex natura est aliquo modo principium talium actuum: et hujusmodi est prudentia, quae etiam si non eliciat formaliter bonos moraliter; est tamen regula eorumdem actuum, et id esse infallibiliter movetur ad honestum, et optime disponit in ordine ad operationes humanas, ut in specie et modo constitutas, et ideo virtus simpliciter censetur[31].

Pur riconoscendo alle virtù intellettuali e quindi alla prudenza il titolo di virtù, resta il fatto che, come è stato già osservato[32], Suárez consideri comunque le virtù morali più perfette *in ratione* di quelle intellettuali:

> Dico secundo, quamvis intellectuales virtutes in genere entis consideratae perfectiores sint, tamen in ratione virtutis, morales sunt simpliciter perfectiores[33].

31 Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 484.
32 Cfr. ad esempio Vinãs Vera 2023.
33 Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 481.

Suárez motiva la superiorità delle virtù morali su quelle intellettuali soprattutto sulla base di tre presupposti: 1) le virtù morali, al contrario delle intellettuali, si collocano nella volontà, facoltà in cui si realizza pienamente il libero arbitrio dell'uomo; 2) le virtù morali[34], rispetto a quelle intellettuali, si generano secondo il modo e non solo secondo l'atto; 3) e quindi le virtù morali non sono connesse a nessuna opera malvagia, come possono essere, invece, talvolta, quelle intellettuali[35].

Nella III Sezione della III *Disputatio* Suárez passa quindi a trattare nello specifico le virtù intellettuali, tra cui, appunto, la prudenza. In proposito va ricordato che Aristotele, nel VI e nel VII Libro dell'*Etica Nicomachea* definisce la *phronēsis* una virtù dianoetica, ovvero una virtù della parte razionale dell'anima, insieme all'arte (*technè*), alla sapienza (*sophia*), alla scienza (*epistème*) e all'intelligenza (*nous*)[36]. Soffermandosi in particolare sulla *sophia* e sulla *phronēsis*, Aristotele spiega che, se oggetto di indagine della sapienza è la conoscenza teoretica, la prudenza ha invece a che fare con l'azione ed ha come oggetto il ben deliberare in una determinata situazione, soprattutto riguardo ai mezzi più idonei per conseguire un fine buono[37]. Nell'etica aristotelica la *phronēsis* è dun-

34 La virtù morale viene definita «virtus est dispositio perfecti ad optimum», ed il suo abito inteso come medio tra due vizi (cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 489, 495).

35 Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 481: «Dico tamen non esse inconveniens rem unam, quae in essentia sua est simpliciter perfectior alia, in aliqua conditione esse minus perfectam, ut intellectus in essentia sua est perfectior voluntate, et tamen in libertate, in virtute movendi alias potentias, et similibus, potest esse minus perfectus. Actus etiam intellectus licet in se sit perfectior, tamen in ratione actus humani et boni moralis, non item […]. Secundo, quia virtutes appetitivae perficiunt hominem in ordine ad operationem humanam ex specie sua et ex modo, quoniam perficiunt voluntatem quatenus cum dominio et indifferentia operatur, in quo dominio consistit proprius ille modus humanae operationis: virtutes autem intellectus conferunt ad perfectionem quorumdam actuum, qui secundum suas species sunt quidem proprii hominis, non tamen secundum modum: bona autem hominis in his simpliciter censetur consistere, quae ipse operatur modo humano, et ideo illa sunt propria media beatitudinis consequendae. Tertio virtutes morales tales sunt, ut cum eis non sit conjunctum, quod homini simpliciter est malum, id est, non permittunt in suis actibus illam malitiam, quae hominem reddit malum simpliciter, quia versantur circa honestum, ut honestum, ut diximus: virtutes autem intellectus non excludunt istam malitiam: nam actus earum possunt esse simpliciter mali».

36 Cfr. Aristotele 2000, *Ethica Nichomachea*, VI, 1142b-1145a. In particolare la prudenza e l'arte sono le disposizioni della parte calcolativa dell'anima razionale (*loghistikòn*), mentre la sapienza, l'intelligenza e la scienza sono le disposizioni virtuose della parte scientifica dell'anima razionale (*epistemonikòn*).

37 Sia la *phronēsis* che la *sophia* rappresentano comunque per Aristotele due diverse modalità

que essenziale per la costituzione della virtù morale in quanto indica di volta in volta il giusto mezzo da adottare in vista del fine[38]. Seguendo Aristotele, anche Tommaso d'Aquino, nel modo in cui si è già detto, attribuisce la prudenza alla ragione – nello specifico alla ragion pratica –; poiché concerne il ben deliberare (*consiliare*) e la scelta (*consilium*), la prudenza ha di mira proprio ciò che noi dobbiamo fare in ordine ad un fine (*consilium autem est de his quae sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem*[39]). Come è emerso prima, Tommaso interpreta altresì la prudenza come una virtù intellettuale; in particolare se la sapienza, la scienza e l'intelletto riguardano il necessario, l'arte e la prudenza hanno invece per oggetto la realtà contingente e singolare[40].

Su questa scia, nel *De actibus, qui vocantur passiones*, Suárez annovera la prudenza tra le virtù intellettuali, insieme all'intelletto, alla scienza, alla sapienza e all'arte. Nello specifico, se la sapienza e l'intelletto vengono definite virtù intellettuali speculative, mentre la scienza virtù intellettuale sia pratica che speculativa, la prudenza, insieme all'arte, viene invece detta virtù intellettuale pratica[41]. La difficoltà che riguarda la connotazione delle due ultime virtù intellettuali – prudenza e arte – risiede nel fatto che queste, poiché hanno a che fare con la sfera della vita attiva (che è contingente e riguarda i singolari e le circostanze), non comportano alcuna necessità, immutabilità e certezza, caratteristiche tipi-

di vita felice: la prima – che si esplica principalmente nella vita politica e nella gestione del patrimonio famigliare – può essere praticata da tutti i cittadini, mentre la seconda propriamente dal filosofo, costituendo di fatto la massima forma di felicità.

38 Cfr. Aristotele 2000, *Ethica Nichomachea*, VI, 1143b-1144b. Proprio perché la *phronēsis* richiede l'esperienza dei casi singolari, per Aristotele i giovani non possono dirsi saggi: cfr. Aristotele 2000, *Ethica Nichomachea*, VI, 1141b10-13.

39 Cfr. Tommaso d'Aquino 1899, *Summa theologiae II-II*, q. 47, a. 2, 349.

40 Cfr. Tommaso d'Aquino 1891, *Summa theologiae I-II*, q. 57; Tommaso d'Aquino 1899, *Summa theologiae II-II*, q. 47 a. 5.

41 Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 482: «Prima divisio virtutis intellectualis. – Dividit Aristoteles 6, Ethicorum, ca. 3, intellectualem virtutem in quinque species, intellectum, sapientiam, scientiam, prudentiam et artem, de qua divisione multa dicit D. Thomas 1, 2, q. 57. Solum advertendum est in illa divisione comprehendi plures. Prima virtutis intellectualis in speculativam et practicam: quam Aristoteles praetermittit, vel quia ex numeratis speciebus poterat facile colligi, vel quia aliqua membra ex his quae numeravit, possunt per haec alia duo iterum dividi, sapientia enim omnino speculativa est: prudentia et ars omnino practicae: scientia vero in speculativam et practicam dividi solet, et similiter intellectus in habitum principiorum speculativorum, et in synderesim, verum est tamen omnem scientiam et intellectum, comparata ad prudentiam et artem censeri virtutes speculativas, quia in veritatibus versantur, artem vero et prudentiam dici practice practicas virtutes».

che di ogni scienza. Ciò spiega perché si tratta di virtù *dirigentes et imperantes* (non pertengono il vero, ma il giudizio del comandare e dell'agire). Pur se l'arte è una virtù che riguarda il produrre, mentre la prudenza concerne l'agire, sia l'arte che la prudenza hanno comunque a che vedere con ciò che è singolare, sfociano in un'opera e quindi costituiscono la regola della volontà e delle operazioni esteriori («utraque versatur circa singularia; utraque se extendit ad opus, utraque est aliquo modo regula voluntatis et operationum exteriorum»[42]).

Nelle righe successive del testo, Suárez definisce quindi la virtù della prudenza come il giudizio pratico relativo ad una scelta buona, che prevede la ricerca e l'invenzione dei mezzi più adatti per attuare l'azione, attraverso l'impiego di una buona deliberazione (*eubolia*), della capacità di cogliere ciò che è in comune in relazione all'azione da attuare (*synesis*) e quindi del criterio e del discernimento (*gnome*):

> Ultimo. In hac virtute prudentiae advertendum est ex supradictis de actibus humanis: judicium illud practice practicum de honesto eligendo, procedere a consilio, quod quidem consilium requirit, et inquisitionem et inventionem mediorum, propter quae adjunguntur prudentiae eubolia, synesis et gnomi, scilicet ad inveniendum media ad judicandum per inferiores, vel superiores causas, vel ad judicandum secundum communes regulas, vel secundum extraordinarios eventus, de quibus D. Thomas 1, 2, quaest. 57, art. 6, sed latius, 2, 2, quaest. 47[43].

Pur se in queste righe Suárez sta semplicemente continuando a seguire Aristotele[44], ma soprattutto Tommaso d'Aquino[45] e la sua assegnazione delle virtù secondarie (esattamente l'*eubulia*, la *sinesi* e la *gnome*) alla prudenza, questi riferimenti del pensatore spagnolo, rispettivamente, alla buona deliberazione, alla capacità di cogliere i principi comuni ed al discernimento – insieme all'insistere a collegare l'impiego della prudenza alle circostanze –, hanno spinto alcuni studiosi ad individuare in Suárez un chiaro riferimento alla «nuova concezione della prudenza», proposta dalle dottrine dei pensatori moderni[46]. In proposi-

42 Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 483.
43 Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 484.
44 Cfr. Aristotele 2000, *Ethica Nichomachea*, VI, 1143a-1143b.
45 Cfr. Tommaso d'Aquino 1891, *Summa theologiae I-II*, q. 57, a. 6; Tommaso d'Aquino 1899, *Summa theologiae II-II*, q. 47, a. 15; q. 48, a. 1.
46 Ad esempio Faraco 2014a, 130-131.

to credo invece che, piuttosto, queste attribuzioni alla virtù intellettuale della prudenza sembrano validare la tesi di un Suárez che intende consapevolmente proporre una interpretazione di questo concetto morale in stretta continuità con la dottrina scolastica e soprattutto tomista (come è tra l'altro confermato dalle sue continue citazioni delle opere dell'Aquinate).

Nelle parti seguenti del *De actibus, qui vocantur passiones*, Suárez passa a spiegare la divisione tra le virtù morali (Sezione IV) e la ripartizione tra virtù cardinali, dette anche virtù politiche[47] – in cui è nominata pure la prudenza – e virtù teologiche (Sezione V). Quindi seguono le Sezioni VI e VII e VIII, dedicate, rispettivamente, all'abito della virtù inteso come il giusto mezzo, alla collocazione delle virtù (i.e. le intellettuali sono nella ragione, le morali nella volontà) e alla causa efficiente delle virtù (in ultima analisi costituita dalla grazia divina)[48].

La trattazione della prudenza ricompare allora nella Sezione IX della *Disputatio* III dell'opera. La prudenza comincia ad essere di nuovo considerata dal pensatore spagnolo a proposito della problematica della connessione delle virtù. Si tratta del tipico problema scolastico del nesso tra le virtù, che si sviluppa soprattutto con l'arrivo dei testi etici aristotelici nell'Occidente latino. A proposito va brevemente ricordato che con l'assimilazione delle opere etiche di Aristotele, i maestri del XIII secolo si trovano di fronte ad un nuovo principio unificatore della vita morale, ovvero la *prudentia*, da intendere non solo come una delle quattro virtù cardinali della tradizione (insieme a giustizia, fortezza e temperanza), ma, nel momento in cui costituisce la traduzione del greco *phronēsis*, come una virtù intellettuale[49]. Per lo Stagirita tutte le virtù morali sono connesse per mezzo della prudenza; in altri termini, esercitando la virtù tutta umana della *phronēsis*, un individuo può possedere contemporaneamente tutte le altre le virtù morali. In generale va detto che molti maestri scolastici riprendono la questione (come Tommaso d'Aquino), ammettendo per lo più una connessione delle virtù morali tra loro proprio attraverso la prudenza[50].

47 Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 487. Nel testo le virtù cardinali vengono dette "politiche" perché moderano gli atti umani.

48 Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 484-496.

49 Intessendo un legame tra prudenza e virtù morali, la dottrina aristotelica porta all'ammissione di un principio razionale a base della conformazione ed attuazione della virtù, e quindi alla delineazione di una concezione cognitiva dell'etica.

50 Cfr. ad esempio Tommaso d'Aquino 1891, *Summa theologiae I-II*, q. 65, a. 1. Per una panora-

Nel solco della maggior parte degli scolastici e soprattutto di Tommaso, Suárez accetta in generale la teoria della connessione delle virtù morali per mezzo della prudenza: per il pensatore spagnolo, le virtù non sono solo connesse nella virtù teologale della carità (senza cui non possono operare bene, visto che la carità indica loro il fine[51]), ma anche tramite la prudenza. In particolare, nel testo in questione, Suárez prende in esame il legame della prudenza con le virtù morali (*prima est prudentis cum virtutibus appetitus*), il problema se possono esistere o meno le virtù morali senza prudenza (*secunda est, e contra, virtutum appetitus ad prudentiam, an possint esse sine illa*), e quindi se una virtù morale possa sussistere senza le altre (*tertia virtutum moralium inter se, an una possit esse sine aliis*)[52]. Rispondendo al primo quesito, Suárez chiarisce che la prudenza perfetta (e non la prudenza intesa semplicemente come un'attitudine naturale che porta al bene) richiede di fatto, per sussistere, tutte le virtù morali:

> Dico tertio. Prudentia perfecta, ut est virtus simpliciter perfecta, non potest sine virtutibus moralibus adquiri. Est mens Aristotelis et D. Thomae: fundamentum est, quia non potest homo ita se exercere in actibus prudentiae, ut sit promptus et facilis ad judicandum id quod honestum est in omni materia, quin simul exerceat actus virtutum moralium: hujus autem ratio est, quia prudentia natura sua est habitus practicus, qui versatur circa singularia agibilia, et ideo natura etiam sua non refertur ad solam cognitionem, sed etiam ad opus, nam cognitio singularium non tam spectat ad cognitionem intellectus humani propter se, quam propter opus: ergo prudentia natura sua requirit cognitionem cum hoc effectu: ergo quamvis casu posset homo unum, vel alterum judicium prudentiae sine hoc judicio exercere, non tamen semper et in singulis prudenter judicare, quod honestum sit, nisi etiam recte sit affectus ad honeste operandum, et hoc est quod dixit Aristoteles, 6, Ethicorum, capite quinto, prudentiam esse in ratione cum ordine ad appetitum. Confirmatur: nam docet experientia judicium prudentiae plurimum pendere ex affectu[53].

Come egli spiega bene in altri passi della sua opera, la prudenza da sola non può infatti eseguire il bene senza le virtù morali, collocate nella volontà e quindi capaci di scegliere liberamente e non necessariamente[54].

mica delle diverse posizioni dei maestri scolastici sulla tematica della connessione delle virtù cfr. spec. Lottin 1948; Lottin 1942-1960, spec. volumi 3 e 4.

51 Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 497.

52 Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 497.

53 Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 500. Questa problematica è trattata da Suárez anche nella *Sezione* I della *Disputatio* VIII della stessa opera, spec. 404-405.

54 In proposito cfr. anche Suárez 1856b, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, 218: «De pru-

Riguardo invece al secondo interrogativo, Suárez chiarisce che le virtù morali non possono a loro volta esistere senza la prudenza, visto che quest'ultima, in quanto condottiera di tutte le virtù morali (*dux virtutum omnium*)[55], presuppone la retta intenzione riguardo al fine, che è indispensabile per generare ogni virtù morale[56]. Pertanto, pur se la prudenza è considerata meno perfetta (perché incapace di deliberare liberamente) rispetto alle virtù morali, la prudenza va collocata sia all'inizio che alla fine di quelle, perché comporta, rispettivamente, il giudizio e la scelta dei mezzi per raggiungere lo scopo buono[57]:

> Ad secundam confirmationem respondetur ex dictis, secundum varias rationes, prudentiam esse priorem et posteriorem virtutibus moralibus: nam secundum primum judicium antecedit prudentia: tamen secundum consilium et judicium pertinens ad electionem vel usum, moraliter loquendo supponit intentionem finis, ut patet ex supradictis de actibus humanis[58].

È vero che può verificarsi il caso che, una volta che si generano le virtù, la prudenza possa estinguersi a motivo di un falso giudizio (senza tuttavia che si estinguano pure le virtù morali); ciononostante, secondo Suárez, questo accade soltanto accidentalmente[59].

---

dentia vero non videntur dari speciales leges distinctae a legibus de actibus virtutum moralium, quia prudentia per se non operatur bene vel moraliter sine virtuti moralibus voluntatis».

55 L'espressione ricorda evidentemente quella di auriga delle virtù, impiegata da Tommaso d'Aquino.

56 Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 498: «Nihilominus contrarium est, quia actus aliqui moralium virtutum sunt priores habitu prudente: ergo et habitu: ergo possunt esse sine illa. Primum antecedens patet, quia prudentia, ut diximus, supponit rectam intentionem circa finem, quae intentio est actus virtutis moralis, ac sufficiens ad illam generandam».

57 Questa connessione spiega perché nelle anime umane, dopo la morte, le virtù morali non possono perdurare; non c'è infatti più la prudenza (contrariamente a quanto accade negli angeli, che invece conservano le virtù intellettuali): cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 503: «Secundo vero modo possumus loqui de anima ratione status post separationem: et hoc modo disputat D. Thomas, dicendumque est in statu damnationis morales virtutes, si quae erant, manere possunt pro aliquo brevi tempore, tamen brevi corrumpi, quia destruitur prudentia, et exercentur actus contrarii: intellectuales autem virtutes speculativae perseverare semper possunt, ut contingit in Angelis, quia illae non pendent a rectitudine voluntatis, et propter evidentiam inferunt necessitatem intellectui nisi quis dicat Deum non conservare hos habitus in damnatis».

58 Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 500.

59 Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 499: «Jam dico primo habitus virtutis

Relativamente al terzo interrogativo, Suárez spiega invece che tutte le virtù morali possono conquistare la perfezione soltanto se connesse tra loro e mediante la prudenza[60]. Nello specifico, se si tratta di virtù che servono a definire una persona onesta o studiosa, è soltanto importante che le virtù morali siano connesse alle virtù cardinali[61]; se invece si parla di virtù eroiche (come ad esempio la magnanimità), è necessario che le virtù morali siano unite anche tra di loro:

> Hoc loco peculiariter quaeri solet an ista connexio necessaria sit inter omnes virtutes: ratio dubitandi est propter quasdam virtutes extraordinarias, quae non videntur ita necessariae, ut magnificentia, magnanimitas, et similes. Breviter respondendum, si loquamur de virtute humana id est, quae sufficit, ut

moralis appetitivae potentiae, nullo modo, nec in statu imperfecto, esse posse sine prudentia saltem in simili statu. Est communis, ut vidimus, et ratio patet ex dictis, quia actus istorum habituum sunt ordinati, actus enim prudentiae semper antecedit, et non est minus efficax ad inferendum suum habitum quam actus moralis virtutis; ergo. Solum vero potest objici, quod licet hoc videatur verum in prima generatione virtutis, postea tamen posse amitti prudentia, et non virtus moralis, quia poterit quis habere falsum judicium, et non exercere actum malum. Respondetur, fortasse ita posse contingere, esse tamen per accidens omnino, per se autem ac moraliter loquendo id nunquam accidere».

60 Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 499: «Jam dico primo habitus virtutis moralis appetitivae potentiae, nullo modo, nec in statu imperfecto, esse posse sine prudentia saltem in simili statu. Est communis, ut vidimus, et ratio patet ex dictis, quia actus istorum habituum sunt ordinati, actus enim prudentiae semper antecedit, et non est minus efficax ad inferendum suum habitum quam actus moralis virtutis; ergo. Solum vero potest objici, quod licet hoc videatur verum in prima generatione virtutis, postea tamen posse amitti prudentia, et non virtus moralis, quia poterit quis habere falsum judicium, et non exercere actum malum. Respondetur, fortasse ita posse contingere, esse tamen per accidens omnino, per se autem ac moraliter loquendo id nunquam accidere».

61 Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 500-501: «Virtutes morales, illae praecipue quae ad communem usum spectant, nunquam sunt perfecte in statu suo, nisi sint etiam inter se conjunctae et mutuo se juvent, ita est interpretanda sententia D. Thomae, in n. 8, et communis. Patet breviter: nam tunc virtus censetur habere perfectum statum, cum existit cum perfecta prudentia, et bene disponit hominem ad honeste eligendum, et constanter, ac firmiter in omni sua vita et in quocumque eventu, ut patet ex Aristotele 2, Ethicorum, capite primo, et ex ipso nomine virtutis: non potest autem habere justum statum perfectum sine connexione ad alias virtutes. Probatur, quia honestas, et rectitudo in materia unius virtutis saepe pendet ex connexione et ordine ad materias aliarum virtutum, et ideo oportet aliquam esse prudentiam, in utraque materia, ut recte eligat, similiter actus et materia unius virtutis, difficilis redditur ex conjunctione cum materia alterius virtutis, ut materia castitatis, quae ad temperantiam spectat, interdum est difficilis propter materiam, quae pertinet ad fortitudinem: et idem est in similibus; ergo ut aliquis sit bene dispositus ad bene tenendum medium in materia temperantiae semper et in omni eventu, necesse est ut simul etiam habeat fortitudinem».

> homo dicatur simpliciter studiosus et rectus, sufficere connexionem earum virtutum, quarum usus in humana vita communiter necessarius est, ut sunt quatuor Cardinales, et nonnullae quae ad eas reducuntur, ut obedientia, religio, humilitas, etc; ratio est, quia hae virtutes sufficiunt, ut communiter et regulariter homo sit promptus ad virtutem exercendam. Si vero loquamur de virtutibus heroicis, id est, habentibus perfectissimum gradum et statum, illae fortasse requirunt connexionem omnium virtutum, quia vir heroicus debet esse ita dispositus, ut in quocumque eventu possit facile et prompte virtute uti, atque de magnificentia et magnanimitate ego dicerem non solum posse adquiri ab eo qui magnis honoribus et divitiis uti potest, sed etiam a quocumque qui ita est affectus, ut magnos honores et virtutes despiciat, ac paratus sit in affectu interiori in his rebus medium tenere, si eis uti oporteret, et ita est interpretandus D. Thomas, cum ait has virtutes haberi solum in animi praeparatione ab eo, qui non potest exercere exteriores actus[62].

Fino a questo punto sembra allora che, seppur con delle variazioni, a grandi linee Suárez offra una concezione della prudenza molto simile a quella dei suoi predecessori scolastici – soprattutto di Tommaso d'Aquino – : la prudenza è una virtù cardinale ed intellettuale a fondamento di ogni virtù morale (non vi è virtù morale senza la prudenza), necessaria a vivere moralmente bene nell'ambito etico. È vero che, seguendo la lettura aristotelica e tomista, egli rivendica un ruolo essenzialmente pratico di questo concetto (la prudenza è soprattutto connessa alle circostanze ed è ciò che regola la sfera delle azioni umane). Tuttavia questa prudenza viene presentata sempre come una virtù morale e non politica, come quella elaborata dagli autori moderni[63]. In altri termini Suárez sembra assegnare alla prudenza dei tratti prevalentemente tradizionali, innestandosi nel patrimonio concettuale e linguistico dei medievali.

A confermare questo giudizio va anche citato un aspetto degno di attenzione: Suárez, proprio come Aristotele, e contrariamente alla concezione moderna della prudenza, intende l'esercizio di questa virtù come secondario e funzionale alla sapienza, che realizza la beatitudine naturale dell'uomo e che consiste nella felicità dell'anima:

> Atque ita fit ut de his rebus nihil per intellectum principiorum immediate cognoscamus, sed solum per sapientiam, et ideo sapientia nobilior sit, esto non sit certior suis principiis, prout in nobis existit; quia ad majorem nobilitatem

62 Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 501.
63 Cfr. De Caro 2023.

> satis est quod sit de rebus simplicioribus et secundum se certioribus, cum ea certitudine et evidentia, quae per naturale lumen ingenii humani haberi potest. Unde beatitudo naturalis hominis (quod hoc maxime confirmat) non in aliquo actu intellectus principiorum, sed in actu et contemplatione sapientiae consistit, dicente Aristotele, 6 Ethicor., cap. 12, quod sicut sanitas est quaedam felicitas corporis, ita sapientia est felicitas animae; et ideo ibidem praefert illam prudentiae; nam prudentia ad sapientiam ut ad finem refertur; est namque (ut optime ait) sapientiae procuratrix prudentia; ita enim animum regit, ut eum pacatum reddat, et a perturbatione liberum, quod ad contemplationem sapientiae maxime necessarium est[64].

La prudenza pertanto non è soltanto la migliore regola delle azioni umane[65], ma anche ciò che regola l'anima umana, liberandola da problemi e turbamenti, e preparandola all'esercizio della sapienza.

L'idea che l'esercizio della prudenza sia finalizzato in ultima analisi alla felicità spirituale dell'uomo ed alla contemplazione ritorna ad essere ribadita più volte da Suárez, come ad esempio in questo altro passo delle *Disputationes Metaphysicae*:

> Addo denique, si metaphysica consideretur quatenus in perfectissimo actu ejus naturalis beatitudo hominis consistit, sic ad illam ut ad finem ordinari non solum alias scientias, sed etiam morales virtutes et prudentiam; nam haec omnia ad felicitatem hominis ordinantur, et actiones omnes ad hunc finem optime referuntur, ut, scilicet, hominem disponant, aptumque reddant ad divinam contemplationem, quae formaliter seu elicitive ad hanc scientiam pertinet, licet habere debeat conjunctum amorem, qui ex tali contemplatione solet nasci[66].

Tutte le scienze, così come le virtù morali e la prudenza sono ordinate, secondo il loro fine alla metafisica, nella misura in cui quest'ultima, come scienza architettonica, mostra a quelle lo scopo, ovvero l'autentica felicità umana, che consiste nella contemplazione divina.

64 Cfr. Suárez 1861b, *Disputationes Metaphysicae*, 46.
65 Cfr. Suárez 1856a, *De voluntario et involuntario*, 232.
66 Cfr. Suárez 1861b, *Disputationes Metaphysicae*, 50.

2. La prudenza politica

Al fine di rispondere al quesito che ci siamo posti in questo contributo – ovvero se nella interpretazione suareziana della *prudentia* vi siano delle avvisaglie della lettura moderna di questo concetto – dobbiamo a questo punto tornare alla differenziazione che, nella III Sezione della III *Disputatio*, Suárez opera tra prudenza e arte (cioè tra le due virtù intellettuali pratiche).

In quelle pagine, come abbiamo già avuto modo di constatare, il pensatore spagnolo, alla stregua di Aristotele e Tommaso, spiega che l'arte si occupa di produrre delle opere, mentre la prudenza ha che fare con le azioni. Purtuttavia, se l'arte concerne le cose da produrre (il fare), che si attuano nella materia esterna a partire dalla rettitudine indicata dall'intelletto, la prudenza riguarda piuttosto le azioni da compiere (l'agire), seguendo *convenienter* la retta ragione e l'onestà[67]. Per la nostra analisi è interessante notare che nelle righe seguenti del testo, Suárez specifichi che, poiché la prudenza si occupa dell'agire (e quindi riguarda una scelta interna al soggetto), non può assolutamente applicarsi alle opere esterne; così come l'arte (che riguarda le tecniche, le opere umane esterne), non deve essere assolutamente applicata agli atti interiori:

> Ex qua intelligitur primo cur Aristoteles 3, Ethicorum, cap. 3 et 5, dixerit artem esse rectam rationem factibilium, id est, externorum operum: prudentiam vero agibilium, id est, internarum electionum, non est enim putandum prudentiam nullo modo versari in operibus externis, cum revera de illis judicet et ad illa moveat: nec etiam artem nullo modo versari circa interiores actus: sed consideravit Aristoteles finem esse veluti formam, quam per se intendunt inducere virtutes hae in operibus humanis: ars enim praecipue intendit informare opus externum, internum vero solum in quantum habet vim movendi ad opus. At prudentia per se primo intendit efficere bonam voluntatem et electionem, a qua dimanat bonitas omnis ad exteriora opera[68].

Suárez distingue quindi attentamente la prudenza dall'arte, spiegando che la prima è una virtù *secundum quid*; la prudenza invece è una virtù *vero simpliciter*: questo accade perché, al contrario della prudenza, l'arte non ricerca la rettitudine, né l'impiego corretto degli strumenti per arrivare al fine buono. Lo scopo

67 Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 483; cfr. in proposito Tommaso d'Aquino 1899, *Summa theologiae II-II*, q. 47, a. 5.

68 Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 483.

della *prudentia* è invece la ricerca dell'onesto; proprio verso l'ottenimento di questo *honestum* (dettato dalle indicazioni della sinderesi[69]), la prudenza muove e dirige le azioni, aiutando pure la costituzione delle virtù. Continuando a seguire Tommaso, Suárez spiega allora che, per questa ragione, alcuni tipi di abiti detti comunemente anche "prudenza", come la prudenza militare o la prudenza mercantile, non vanno annoverate tra le virtù, quanto piuttosto tra le *artes*:

> Tertio colligitur cur Aristoteles dixit artem esse virtutem secundum quid, prudentiam vero simpliciter: quoniam ars non respicit honestatem, nec rectum usum simpliciter: prudentia vero tantum versatur circa honestum, ut honestum, et ad illud recte eligendum dirigit et movet. Unde notare oportet prudentiam variis modis usurpari, et lata quadam significatione comprehendere habitus quosdam, qui non sunt simpliciter virtutes, ut est prudentia militaris, et prudentia mercatoris, etc, quae in hoc conveniunt, nam proposito certo fine unaquaeque recte disponit hominem ad eligendum convenienter, et prout revera expedit tali fini, et prudentia sic sumpta ex genere suo est potius veluti quaedam ars, ut prudentia militaris, et quaecumque alia, quae per se non tendat in virtutem, et honestum ut sic: illa vero, quae ad istum finem refertur, virtus simpliciter dicitur ab Aristotele et a D. Thoma etiam, propter rationem dictam[70].

In altre parole, secondo Suárez, ciò che viene frequentemente chiamato anche prudenza (come la *prudentia militaris* o la *prudentia mercatoris*) in realtà è solo una sorta di "pseudoprudenza", visto che, in questi casi, si ha di fatto a che vedere con un certo tipo di tecnica, ovvero con una virtù *secundum quid* (e non *vero simpliciter*), che non ricerca sempre la rettitudine, e che si applica esclusivamente alle opere esterne. Dopo tutto, come Suárez aveva già spiegato nel *De actibus, qui vocantur passiones*, le virtù intellettuali, rispetto a quelle morali, possono anche comportare delle azioni malvagie[71].

Interessante è a questo punto rivolgere la nostra attenzione ad un altro testo di Suárez, il *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (1612). All'inizio del I libro dell'opera, Suárez chiarisce, citando alcuni passi della Bibbia, accanto a quelli di Tommaso d'Aquino e di Aristotele, che il legislatore deve essere dotato di ciò che egli definisce la "prudenza politica" o la "prudenza architettonica":

69 Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 498.
70 Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 484.
71 Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 481.

> Est autem de ratione legis ut sit justa, et consequenter ut si prudens: nam prudentia praeceptiva est, ut tradit D. Thomas, 2, 2, q. 47; art. 8, ex Aristotele, 6 Ethic., cap. 10 net sequentibus. Unde sicut in unaquaque privata persona requiritur prudentia ad recte praecipiendum singulas actiones, vel sibi, vel alteri, ita in principe requiritur prudentia politica, seu architectonica ad leges ferendas, juxta illud quod, Proverb. 8, ait Sapientia: «Per me reges regnant, et legem conditores justa decernunt». Et tradit optime D. Thomas, 2. 2, quaest. 50, art 1, cum Aristotele, lib. 3 Polit. cap. 3[72].

Pertanto, come il singolo individuo, per raggiungere il proprio bene, deve dotarsi di prudenza, così il legislatore, al fine di assicurare l'applicazione delle leggi, ha bisogno della *prudentia ad recte praecipiendum singulas actiones*.

Ma che cosa è nello specifico questa prudenza politica? Ad una prima lettura, sembrerebbe che la prudenza politica, a cui qui si allude, non sia la virtù cardinale ed intellettuale della prudenza, necessaria alla costituzione delle virtù morali; piuttosto pare che questa *prudentia politica* rientri in quello che Suárez nel *De actibus, qui vocantur passiones*, definiva un'arte, una tecnica (come ad esempio la prudenza militare o mercantile), ossia un abito finalizzato ad atti esteriori, che non cerca sempre e solo di raggiungere il fine onesto[73]. In realtà va detto che, anche in questo caso Suárez si mostra ancora una volta un seguace fedele di Tommaso d'Aquino (che è chiamato puntualmente in causa nel testo). Tommaso, infatti, più volte nelle sue opere, fa riferimento proprio ad una prudenza architettonica, definita anche "politica". Nel Commento al VI Libro dell'*Etica Nicomachea*, ad esempio, seguendo Eustrazio[74], l'Aquinate specifica che mentre la prudenza ha come fine il bene del singolo individuo e quello degli altri, la politica ha per fine il benessere dell'intera comunità[75]. Sempre Tommaso inoltre,

72 Cfr. Suárez 1856b, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, 45.

73 Cfr. Suárez 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 481.

74 Cfr. Lambertini 2008, spec. 230. Lambertini inoltre spiega che Tommaso non assimila mai la prudenza alla politica, pur accettando che l'oggetto della prudenza si estende fino alla cura del *bonum commune* (Tommaso d'Aquino 1899, *Summa theologiae II-II*, q. 47, a. 10).

75 Cfr. Tommaso d'Aquino 1969, *Sententia Libri Ethicorum*, 6, 7, 356: «Dicit ergo primo quod prudentia et politica sunt idem habitus secundum substantiam, quia utraque est recta ratio rerum agibilium circa humana bona vel mala, sed differunt secundum rationem; nam prudentia est recta ratio agibilium circa unius hominis bona vel mala, id est sui ipsius, politica autem circa bona vel mala totius multitudinis civilis»; Tommaso d'Aquino 1969, *Sententia Libri Ethicorum*, 6, 7, 357: «Est etiam considerandum quod, quia totum principalius est parte et per consequens civitas quam domus et domus quam unus homo, oportet

nell'art. 1 della q. 50 della II-II della *Summa theologiae*, fa riferimento al fatto che la prudenza regale, insieme alla giustizia, è la virtù più richiesta al legislatore[76]. È di sicuro vero che Tommaso, diversamente da quanto farà Suárez, annovera la "prudenza regnativa", politica, economica e militare tra le specie (parti soggettive) della stessa prudenza e non tra le tecniche[77]; tuttavia anche l'Aquinate, nel classificare la prudenza in "prudenza falsa" (*prudentia falsa*), "prudenza vera ma imperfetta" (*prudentia vera sed est imperfecta*) e "prudenza vera perfetta" (*prudentia vera et perfecta*), colloca la prudenza che riguarda il commercio e la navigazione tra la prudenza vera imperfetta, nella misura in cui, pur avendo un fine buono, essa non riguarda uno scopo universale della vita umana, ma attività particolari. Diversamente dalla prudenza morale, che coincide invece con la prudenza vera e perfetta[78].

Tornando a Suárez, si deve allora concludere che il pensatore spagnolo come Tommaso, ammette la priorità di una "vera prudenza", quella morale, su altre forme di prudenza, che lui pare considerare delle forme di tecnica (come la prudenza mercantile o militare). Tuttavia, nel caso della sfera politica, egli sembra

quod prudentia politica sit principalior quam yconomica et haec quam illa quae est sui ipsius directiva». Altri testi in cui Tommaso parla della prudenza politica sono ad esempio Tommaso d'Aquino 1899, *Summa theologiae II-II*, q. 50, a. 1; q. 50, a. 3.

76 Cfr. Tommaso d'Aquino 1899, *Summa theologiae II-II*, q. 50, a. 1, 374: «Et ideo regi, ad quem pertinet regere civitatem vel regnum, prudentia competit secundum specialem et perfectissimam sui rationem. Et propter hoc regnativa ponitur species prudentiae […] Et ideo etiam executio iustitiae, prout ordinatur ad bonum commune, quae pertinet ad officium regis, indiget directione prudentiae. Unde istae duae virtutes sunt maxime propriae regi, scilicet prudentia et iustitia».

77 Cfr. Tommaso d'Aquino 1899, *Summa theologiae II-II*, q. 47, a. 11, 359: «Unde necesse est quod et prudentiae differant specie secundum differentiam horum finium: ut scilicet una sit prudentia simpliciter dicta, quae ordinatur ad bonum proprium; alia autem oeconomica, quae ordinatur ad bonum commune domus vel familiae; et tertia politica, quae ordinatur ad bonum commune civitatis vel regni».

78 Cfr. Tommaso d'Aquino 1899, *Summa theologiae II-II*, q. 47, a. 13, 361: «Rispondeo dicendum quod prudentia dicitur tripliciter: Est enim quaedam prudentia falsa, vel similitudinem dicta […] Secunda autem prudentia est quidem vera, quia adinvenit vias accommodatas ad finem vere bonum; sed est imperfecta, duplici ratione. Uno modo, quia illud bonum quod accipit pro fine non est communis finis totius humanae vitae, sed alicuius specialis negotii: puta enim aliquis adinvenit vias accomodatas ad negotiandum, vel ad navigandum, dicitur prudens negotiator vel nauta. Alio modo, quia deficit in principali actu prudentiae: puta cum aliquis bene consiliatur et recte iudicat etiam de his quae pertinent ad totam vitam, sed non efficaciter praecipit. Tertia autem prudentia est et vera et perfecta, quae ad bonum finem totius vitae recte consiliatur, iudicat et preacipit. Et haec sola dicitur prudentia simpliciter».

riconoscere la necessità per il legislatore di possedere una *prudentia politica*, che consiste nella capacità del ben agire nell'ambito della comunità. Questa prudenza politica non sembra comunque connotarsi come una tecnica, una forma di *ars*, visto che viene finalizzata al raggiungimento del bene comune, all'esercizio delle leggi ed a conquistare, in ultima analisi, la felicità spirituale (tratti tutti moralmente positivi).

Su questi presupposti, nelle pagine successive del *De legibus*, Suárez arriva a condannare la dottrina politica promossa proprio da Machiavelli, accusata invece di essere utilitarista e relegata al solo orizzonte temporale:

> Machiavellis error et politicorim pro temporali regimine non curanda spiritualia – Circa propositam ergo quaestionem duplex potest referri opinio: una est, potestatem laicam et jus civile per se primo intendere statum politicum, ejusque conservationem, et augmentum, ac subinde materiam legum esse illam quae statui politico inservit, et conservationi vel augmento ejus: et in ordine ad hunc finem has leges ferri, sive ei in eis vera honestas inveniatur, sive tantum simulata et apparens, dissimulando etiam illa quae injusta sunt, si reipublicae temporali sit utilia. Haec est doctrina politicorum hujus temporis, quam praecipue persuadere conatus est principibus secularibus Machiavelus, solumque fundatur in hoc, quod non potest aliter temporalis respublica conservari; unde illius judicium perversum, est, non posse esse verum regem et stabilem qui legibus virtutis astringitur, eisque omnino subjicitur. Potestque juvari hic error ex legibus civilibus, quae interdum sustinent et fovent actus pravos, propter temporalem commoditatem[79].

Proprio contro questa concezione "amorale" e solo "temporale" della politica, Suárez sembra invece riproporre la figura del buon governante che, per il benessere della comunità, opera in ambito morale anche con una prudenza politica.

Alcune conclusioni

Nell'opera *L'ateismo trionfato* Tommaso Campanella rimprovera a coloro che definisce essere dei «Macchiavvelista»[80] il fatto che «al ben di sé soli e non del tutto

79 Cfr. Suárez 1856b, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, 215.

80 Cfr. Tommaso Campanella 2004, *L'ateismo trionfato*, 14: «Per Macchiavellista intendo ognun che vive per astutia fondata nell'Amor proprio e nella miscredenza della Religione: della quale solo qui si vede il *quia*». In proposito cfr. soprattutto Suggi 2016.

il genere umano si appigliano, e alla prudenza inferiore»[81]. Con questo giudizio, Campanella evidentemente scorge nella nuova interpretazione della prudenza proposta da Machiavelli e dai suoi seguaci un superamento della concezione teologico-scolastica-aristotelica e la riduzione della prudenza ad atteggiamento egoistico, ad astuzia vantaggiosa.

Nella sua interpretazione della prudenza Francisco Suárez sembra riproporre una lettura molto simile a quella dei maestri del XIII e XIV secolo, soprattutto di Tommaso d'Aquino: la *prudentia* è intesa come una virtù cardinale ed intellettuale, principio di connessione tra le altre virtù, premessa indispensabile al ben operare e supportata dall'azione della grazia. Certamente la prudenza viene considerata una *regola humana agibilium* perché ha a che vedere con le circostanze della vita attiva, ma il suo esercizio, anche nell'orizzonte terreno, è funzionale a quello della virtù della sapienza ed è finalizzato alla conquista della vita contemplativa.

Non solo Suárez sembra allinearsi alla concezione scolastica della prudenza, ma è Suárez stesso che tiene a proporsi come un continuatore di quella dottrina, soprattutto del pensiero tomista, che viene continuamente citato e richiamato nel testo a conferma delle proprie tesi. Egli prende invece le distanze dalla dottrina di Machiavelli, che egli accusa di fare della politica utilitarista, finalizzata al solo orizzonte temporale[82].

Suárez sembra essere consapevole dell'esistenza di un tipo di prudenza simile alla tecnica (come quella mercantile o militare), ma antepone a quest'ultima la prudenza morale, considerata una virtù *vero simpliciter.*

Di sicuro il pensatore spagnolo fa riferimento alla prudenza politica, ma questo non significa che intende questa come un'abilità strategica per favorire di volta in volta cosa serve all'agente in ogni particolare situazione, così da raggiungere la massima felicità personale possibile. Suárez segue piuttosto Tommaso (e quindi Aristotele) nell'individuare nel politico il *prudenter*, attento a compiere un corretto esercizio delle leggi e la conquista del bene comune. In tal senso questa prudenza politica finisce con il ricadere ancora nell'ambito morale,

81 Cfr. Tommaso Campanella 2004, *L'ateismo trionfato*, 153.
82 Cfr. Suárez 1856b, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, c. XII.

visto che i suoi tratti sono quelli di una virtù, connessa alla sfera pratica, intenta a procurare il benessere della comunità sempre in prospettiva della conquista della felicità ultraterrena.

MARIALUCREZIA LEONE
UNIVERSITÀ PEGASO*

* marialucrezia.leone@unipegaso.it; Università Pegaso, Centro Direzionale di Napoli (CDN), Isola F2, 80143 Napoli NA, Italia.

BIBLIOGRAFIA

Agostino d'Ippona 1985 = Agostino d'Ippona, *Polemica con Giuliano*, trad. Nello Cipriani, Roma, Città Nuova Editrice, 1985 (Opera omnia di Sant'Agostino, XVIII).

Aristotele 2000 = Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. Claudio Mazzarelli, Milano, Bompiani, 2000.

Aubin 2004 = Vincent Aubin, «Suárez», in Monique Canto-Sperber (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, volume 2, 1876-1880, Paris, Quadrige-Presses Universitaires de France, 2004.

Bec 1967 = Christian Bec, «Fortuna, ratio et prudentia au début du Cinquecento», *Les langues néo-latines* 61 (1967), 93-102.

Burlando 2017 = Giannina Burlando, «Psicología moral en Suárez y Descartes: la pasión en la vida virtuosa», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 51 (2017), 277-302.

Burlando 2019 = Giannina Burlando, «El sí mismo desde Suárez y el valor moral de los hábitos», in R. Aleksander Maryks, J. Antonio Senent de Frutos (eds.), *Francisco Suárez (1548-1617). Jesuits and the Complexities of Modernity*, 323-350, Leiden-Boston, Brill, 2019.

De Caro 2023 = Mario De Caro, «Esemplarismo e virtù politiche nel *Principe* di Machiavelli», *Rivista di Storia della filosofia* 1 (2023), 56-69.

De Mattei 1951 = Rodolfo De Mattei, «Sapienza e Prudenza nel pensiero politico italiano dall'Umanesimo al sec. XVII», in Enrico Castelli (ed.), *Umanesimo e Scienza politica. Atti del congresso internazionale di studi umanistici 1949*, 129-143, Milano, Marzorati, 1951.

De Robertis 2014 = Tommaso De Robertis, «Pontano e Machiavelli su fortuna, virtù e prudenza. Il XXV Capitolo del Principe», in Ercole Erculei, Giorgio Grimaldi (eds.), *Politica, moralità, fortuna. Riflessioni storico-filosofiche sul* Principe *di Machiavelli*, 77-99, Roma, Carocci, 2014.

Dini 1990 = Vittorio Dini, «Passioni, virtù, prudenza in Baltasar Gracián», in Ida Cappiello (ed.), *Tra antichi e moderni: Antropologia e Stato tra disciplinamento e morale privata*, 391-407, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1990.

Esposito 2004 = Costantino Esposito, «*Ens*, *essentia*, *bonum* en la metafísica de Francisco Suárez», *Azafea. Revista filosófica* 6 (2004), 29-47.

Esposito 2007 = Costantino Esposito, «La fondazione dei diritti umani in Francisco Suárez», in Simona Langella (ed.), *Genesi, sviluppi e prospettive dei diritti umani in Europa e nel Mediterraneo (Atti del Convegno – Genova, 26-28 ottobre 2004)*, 167-202, Napoli, Guida, 2007.

Esposito 2015 = Costantino Esposito, «Suárez and the Baroque Matrix of Modern Thought», in Victor M. Salas, Robert L. Fastiggi (eds.), A *Companion to Francisco Suárez*, 124-147, Leiden-Boston, Brill, 2015.

Faraco 2014a = Cintia Faraco, «Tra saggezza e realismo politico: machiavellismi di Suárez», *Heliopolis: Culture Civiltà Politica* 12(2) (2014), 119-133.

Faraco 2014b = Cintia Faraco, «Suárez versus Machiavelli? Un confronto sul concetto di *prudentia politica*», in Giulio M. Chiodo, Roberto Gatti (eds.), *La filosofia politica di Machiavelli*, 254-262, Milano, Franco Angeli, 2014.

Fidora 2013 = Alexander Fidora, «Die prudentia im Prozess der Verwissenschaftlichung der Ethik im Mittelalter», in Alexander Fidora, Andreas Niederberger, Merio Cattola (eds.), *Phronēsis – Prudentia – Klugheit. Das Wissen des Klugen in Mittelalter*, 63-76, Porto, FIDEM, 2013.

Frosini 2013 = Fabio Frosini, «La prospettiva del prudente. Prudenza, virtù, necessità, religione in Machiavelli», *Giornale critico della filosofia italiana* 92(3) (2013), 508-542.

Garver 1996 = Eugene Garver, «After virtue: Rhetoric, Prudence and Moral Pluralism in Machiavelli», *History of Political Thought* 17(2) (1996), 195-223.

Giacon 1944 = Carlo Giacon, *La seconda Scolastica*, Milano, Fratelli Bocca, 1994.

Giacon 1951 = Carlo Giacon, «Machiavelli, Suárez e la ragion di Stato», in Enrico Castelli (ed.), *Umanesimo e Scienza politica. Atti del congresso internazionale di studi umanistici*, 186-199, Roma-Firenze, Marzorati, 1951.

Ginzburg 2009 = Carlo Ginzburg, «Pontano, Machiavelli and Prudence: Some Further Reflections», in Diogo Ramada Curto, Eric R. Dursteler, Julius Kirshner, Frascesca Trivellato (eds.), *From Florence to the Mediterranean and Beyond. Essays in Honour of Anthony Molho*, 117-125, Firenze, Olschki, 2009.

Hammar 2008 = Björn Hammar, «On Power, Order and Prudence in Early Modern Spanish Political Thought», *Redescriptions Political Thought Conceptual History and Feminist Theory* 12(1) (2008), 271-275.

Houser 1995 = Rollen E. Houser, «The Cardinal Virtues: Aquinas and the Fathers», in Bernardo C. Bazán, Eduardo Andújar, Leonard G. Sbrocchi (eds.), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, volume 2, 699-708, New York-Ottawa-Toronto, Legas, 1995.

Houser 2004 = Rollen E. Houser, *The Cardinal Virtues. Aquinas, Albert, and Philip the Chancellor*, Toronto, PIMS, 2004.

Keenan 2002 = James F. Keenan, «The Virtue of Prudence (Ia-IIae, qq 47-56)», in Stephen Pope (ed.), *The Ethics of Thomas Aquinas*, 259-271, Georgetown, Georgetown University Press, 2002.

Lambertini 2008 = Roberto Lambertini, «Political Prudence in Some Medieval Commentaries on the Sixth Book of the Nicomachean Ethics», in István P. Bejczy (ed.), *Virtue Ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle's Nichomachean Ethics, 1200-1500*, 223-246, Leiden-Boston, Brill, 2008.

Lottin 1942-1960 = Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*, Gembloux-Louvain, J. Duculot-Abbaye du Mont César, 1942-1960.

Lottin 1948 = Odon Lottin, «La connexion des vertus morales acquises au dernier quart du XIII^e^ siècle», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 15 (1948), 107-151.

Lottin 1953 = Odon Lottin, «Les Vertus morales acquises sont-elles de vraies vertus? La Réponse des théologiens de Pierre Abélard à St. Thomas d'Aquin», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 20 (1953), 13-39.

Porro 2012 = Pasquale Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Roma, Carocci editore, 2012.

Ramis-Barceló 2025 = Rafael Ramis-Barceló, *La Seconda Scolastica. Una proposta di sintesi storica*, Brescia, Morcelliana, 2025.

Riedenauer 2013 = Markus Riedenauer, «König auf dem kontingenten Kontinent. Klugheit als Führungskompetenz bei Thomas von Aquin», in Alexander Fidora, Andreas Niederberger, Merio Cattola (eds.), *Phronēsis – prudentia – Klugheit*, 77-91, Porto, FIDEM, 2013.

Santoro 1967 = Mario Santoro, *Fortuna, ragione e prudenza nella civiltà letteraria del Cinquecento*, Napoli, Liguori, 1967.

Semerari 1993 = Furio Semerari, *La fine della virtù. Gracián, La Rochefoucauld, La Bruyère*, Bari, Edizioni Dedalo, 1993.

Splinder 2019 = Anselm Splinder, «Francisco de Vitoria on Prudence and the Nature of Practical Reasoning», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 101 (2019), 30-60.

Suárez 1856a = Francisco Suárez, *Opera omnia. Tomus quartus complectens: Tractatus quinque ad primam secundae D. Thomae; de ultimo fine hominis ac beatitudine, de voluntario et involuntario, de humanorum actuum bonitate et malitia de passionibus et habitibus, de vitiis atque peccatis*, Paris, Vivès, 1856.

Suárez 1856b = Francisco Suárez, *Opera omnia. Tomus quintus complectens: Commentaria ac disputationes in primam secundae D. Thomae, de legibus seu legislatore Deo. Tractatus de legibus, utriusque fori hominibus utilis, in decem libros dividitur, quorum quinque primos in hoc tomo reperies*, Paris, Vivès, 1856.

Suárez 1860 = Francisco Suárez, *Opera omnia. Tomus decimus sextus complectens: Commentaria in secundam secundae D. Thomae, scilicet, operis de religione tres ultimos tractatus, VIII de regula, IX de varietate religionum, X de societate Jesu*, Paris, Vivès, 1860.

Suárez 1861a = Francisco Suárez, *Tomus vigesimus tertius bis complectens: Disputationes de censuris in communi, excommunicatione, suspensione et interdicto, itemque de irregularitate*, Paris, Vivès, 1861.

Suárez 1861b = Francisco Suárez, *Tomus vigesimus quinuts complectens: priorem partem Metaphysicarum Disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur*, Paris, Vivès, 1861.

Suggi 2016 = Andrea Suggi, «Sul concetto di prudenza in Tommaso Campanella», *Bruniana & Campanelliana* 22(1) (2016), 127-136.

Taranto 2003 = Domenico Taranto, *La virtù della politica. Civismo e prudenza tra Machiavelli e gli antichi*, Napoli, Bibliopolis Editore, 2003.

Tommaso Campanella 2004 = Tommaso Campanella, *L'ateismo trionfato*, ed. Germana Ernst, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2004.

Tommaso d'Aquino 1891 = Tommaso d'Aquino, *Opera omnia. Tomus sextus: Prima secundae Summae Theologiae, a quaestione I ad quaestionem LXX*, Roma, Ex typographia Polyglotta, 1891.

Tommaso d'Aquino 1899 = Tommaso d'Aquino, *Opera omnia. Tomus decimus: Secunda secundae Summae Theologiae, a quaestione CXXIII ad quaestionem CLXXXIX*, Roma, Ex typographia Polyglotta, 1899.

Tommaso d'Aquino 1929 = Tommaso d'Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi. Tomus I*, ed. Pierre Mandonnet, Paris, Lethielleux, 1929.

Tommaso d'Aquino 1969 = Tommaso d'Aquino, *Opera omnia. Tomus XLVII: Sententia Libri Ethicorum. Volumen II*, Roma, Ex typographia Polyglotta, 1969.

Treloar 1991 = John L. Treloar, «Moral Virtue and the Demise of Prudence in the Thought of Francis Suárez», *American Catholic Philosophical Quarterly* 65 (1991), 387-405.

Vinãs Vera 2023 = Ángel Vinãs Vera, «Virtudes morales e intelectuales en Suárez», *Cauriensia* 18 (2023), 1257-1280.

Vivalda 2019 = Nicolás Vivalda, «Suárez, Maquiavelo y una moderna noción de prudencia: Derivaciones políticas en la obra de Diego de Saavedra Fajardo», in Robert A. Maryks (ed.), *Francisco Suárez (1548-1617). Jesuits and the Complexities of Modernity*, 411-436, Leiden-Boston, Brill, 2019.

Zamagni 2015 = Stefano Zamagni, *Prudenza*, Bologna, il Mulino, 2015.

INDICE DEI MANOSCRITTI

Città del Vaticano
Biblioteca Apostolica Vaticana
Vat. Lat. 859 706n, 710n
Vat. Lat. 1114 708
Vat. Lat. 4301 640, 642-651, 653-656, 658-661, 663-665
Vat. Lat. 4305 708n
Vat. Lat. 6771 640, 642-660

Firenze
Biblioteca Nazionale Centrale
Ms. Conv. Soppr. A, VI, 437 640-660, 664

Durham
Cathedral Library
MS C IV.20 732, 734

Kraków
Biblioteka Jagiellońska
Ms 1583 708

Montpellier
Bibliothèque interuniversitaire
Section Médecine, H 293 732, 734

Wien
Österreichische Nationalbibliothek (ÖNB)
Cod. 2165 708

Noctua, anno XII, n. 4, 2025, ISSN 2284-1180
CC BY

INDICE DEI NOMI

Agostino v. Augustinus

Aegidius Romanus 698, 709n, 720n

Al-Farabi 711

Al-Ghazālī 657

Albert the Great v. Albertus Magnus

Alberto Magno v. Albertus Magnus

Albertus Magnus 680, 683-693, 694n, 695, 696n, 697-701, 704-705, 708-714, 736

Algazel v. Al-Ghazālī

Alpharabius v. Al-Farabi

Ambrosius Mediolanensis 754n

Anaxagoras 680, 683-685, 700, 733

Aristotele v. Aristoteles

Aristoteles 659, 680-701, 710, 711, 713, 719, 724, 731, 733, 735, 749, 752, 756-760, 762n, 763-767, 770

Augustine v. Augustinus

Augustinus 717, 718, 754

Avempace 680, 693-700

Averroè v. Averroes

Averroes 648, 683, 694n, 695n, 696-699, 701, 711n, 719, 725, 729, 730, 732

Avicenna 657, 659-660, 680, 685, 691n, 692-693, 695-696, 699n, 700

Barrow, John D. 682n, 685n

Berthold de Mosburch v. Berthold of Moosburg

Berthold of Moosburg 705, 735

Bray, Nadia 683n, 684n, 685n, 687n

Campanella, Tommaso 769-770

Casertano, Giovanni 681n, 684n, 687n

Cicero 648, 748n

Cicerone v. Cicero

Claudiano Mamerto 649

Commentator v. Averroes

Costa ben Luca v. Qusṭā ibn Lūqā

Courtenay, William 706n, 709n, 737n

De Caro, Mario 748n, 750n, 763n

De Mattei, Rodolfo 748n

Democritus 680, 681, 686, 700

Denifle, Heinrich 706n, 707, 708n

Dietrich of Freiberg 705, 709n, 710, 736

Dominicus Gundissalinus 657

Ehrle, Franz 706n, 707, 708n

Empedocles 681

Epicurus 680

Ermatinger, Charles 731

Esposito, Costantino 748n

Faraco, Cintia 750n, 758n

Flasch, Kurt 704, 737n

Fries, Albert 706n, 708

Furley, David 681n

Noctua, anno XII, n. 4, 2025, ISSN 2284-1180
CC BY

Garver, Eugene 748n

Genz, Henning 682n, 683n, 684n, 689, 691n, 701

Giacon, Carlo 749n, 750n

Giles of Rome v. Aegidius Romanus

Ginzburg, Carlo 704, 736n, 737n, 750n

Godefridus de Fontibus 704, 709, 715, 720, 721-723, 731

Godfrey of Fontaines v. Godefridus de Fontibus

Grabmann, Martin 660, 661, 706n, 708

Gracián, Baltasar 748

Grant, Edward 684n, 690n, 693, 695n, 696n, 697n, 698n

Guillelmus de la Mare 717

Guillelmus Petri de Godino 704, 709, 715, 719-723, 727

Gundisalvi v. Dominicus Gundissalinus

Gundissalvo, Domenico v. Dominicus Gundissalinus

Henricus de Gandavo 709n, 753n

Henricus de Hervordia v. Henry of Hervord

Henricus de Lubecke v. Henry of Lubeck

Henry of Hervord 710n

Henry of Ghent v. Henricus de Gandavo

Henry of Lubeck 707n

Henry VII 706

Hermes (Mercurius) Trismegistus 648

Hervaeus Natalis 698n, 700, 704, 709, 715, 719, 725-727

Heusch, Karin 682n, 683n, 684n, 689, 691n, 701

Hissette, Roland 682

Houser, Rollen E. 754n

Iacobus de Viterbo 704, 709, 715, 727-730

Ioannes Duns Scotus 698n, 700

Ioannes Philoponus 681, 696, 698n

Iohannes de Tytyngsale 704, 731-735

Iohannes Parisiensis 704, 709, 714-718

Iohannes Picardi de Lichtenberg 704-723, 725-737

Jacques Échard 708

Jacques Quétif 708

James of Viterbo v. Iacobus de Viterbo

John Dymsdale v. Iohannes de Tytyngsale

John of Paris v. Iohannes Parisiensis

John Picard of Lichtenberg v. Iohannes Picardi de Lichtenberg

Keenan, James F. 749n

La Bruyère, Jean de 748

La Rochefoucauld, François de 748

Lambertini, Roberto 767n

Lammer, Andreas 685n, 689n, 693n

Landgraf, Arthur 705n, 706n, 707n,

710n, 711n

Leucippus 680-681, 686, 700

Longprè, Ephrem 661, 664-677

Lottin, Odon 754n, 760n

Lucretius 681

Lucrezio v. Lucretius

Machiavelli, Niccolò 748, 750, 769-770

Maier, Anneliese 693n, 694n

Maróth, Miklós 699n

Meister Eckhart 710

Melissus 686, 687

Nicholas of Strassburg 707n, 710n

Nicolaus de Argentina v. Nicholas of Strassburg

Parmenides 686, 687

Paolo di Tarso v. Paulus Tarsensis

Paulus Tarsensis 754

Pelzer, Auguste 661n, 706n, 708n

Petrus Lombardus 754

Philosophus v. Aristoteles

Piché, David 682

Plato 688-689, 700

Pontano, Giovanni 750n

Porro, Pasquale 682, 683n, 698n, 706n, 707, 709n, 749n

Ps.-Dionysius the Areopagite 711, 714

Punzi, Antonio 640, 644, 646, 649, 662

Pythagoras 680, 686n, 700

Qusṭā ibn Lūqā 649

Ramis-Barceló, Rafael 749n

Retucci, Fiorella 640, 641n, 642n, 644-646, 661, 662, 665n, 704, 735, 736n

Riedenauer, Markus 749n

Robert, Aurelien 683n

Robertus Grosseteste 683

Roger Bacon v. Rogerus Bacon

Rogerus Bacon 683, 696

Santoro, Mario 748n

Semerari, Furio 749n

Siemiątkowska, Zofia 706n, 708

Simplicius 729

Sorabji, Richard 696n, 698n

Sorensen, Roy 685n

Speer, Andreas 704, 720n

Splinder, Anselm 749n

Sturlese, Loris 704, 705n, 706n, 707n, 709n, 710, 736n

Suárez, Francisco 748-750, 751n, 752-770

Suggi, Andrea 769n

Taranto, Domenico 748n

Tempier, Étienne 682

Theodoricus de Vriberch v. Dietrich of Freiberg

Thomas Aquinas v. Thomas de Aquino

Thomas de Aquino 682, 696, 698, 700,

705, 707, 709n, 710n, 711n, 720, 748, 749, 752, 754, 757-759, 761n, 763, 765n, 766-768, 770

Thomas Eboracensis 640-642, 644, 645, 648, 649, 654-658, 660-667, 670, 671, 674, 677, 735

Thomas of York v. Thomas Eboracensis

Thuan, Trinh X. 681n, 682n, 689n

Tommaso d'Aquino v. Thomas de Aquino

Tommaso di York v. Thomas Eboracensis

Tresserra, Feliu 657n, 661n

Trismegisto v. Hermes (Mercurius) Trismegistus

Trivellato, Francesca 736n, 737n

Ulrich of Strassburg 705

Ulricus de Argentina v. Ulrich of Strassburg

Vinãs Vera, Ángel 755n

Vivalda, Nicolás 750n

Weatherall, James O. 680

Weisheipl, James A. 697n, 698n, 699,

William de la Mare v. Guillelmus de la Mare

William Peter of Godin v. Guillelmus Petri de Godino

Xuthus 680, 687, 690, 700